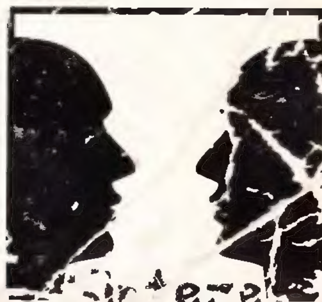
Mic tratat al marilor virtuți

Politețea
Fidelitatea
Prudența
Cumpătarea
Curajul
Spiritul de dreptate
Generozitatea
Recunoștința
Simplitatea
Toleranța
Buna-credință
Simțul umorului
Iubirea

André Comte-Sponville



EDITURA UNIVERS

Colecția SINTEZE



Coperta colecţiei: Sorana Constantinescu
Redactor: Diana Bolcu

André Comte-Sponville

Claudia Vlceanu
14 dec. 2000
Bucureşti

MIC TRATAT AL MARILOR VIRTUŢI

Traducere de DAN RADU STĂNESCU, BOGDAN UDREA şi CORINA HĂDĂREANU

Prefaţă de VASILE MORAR

editura univers
Bucureşti, 1998

ISBN 973-34-0566-3

NECESITATEA VIRTUŢII

Ce înseamnă în etică să fii actual? Iată o întrebare care pare, doar la prima vedere, banală. Am putea parafraza o celebră formulă: etica este condamnată la actualitate perpetuă, altfel ea nici nu poate exista, nici nu se poate defini. Motivul ţine de însăşi *natura* eticului, de ceea ce îndeobşte se numeşte *esenţa* moralităţii. În ultimă analiză, a fi moral presupune permanenţa (a fi fost, a fi şi a trebui să fii altfel, în acord cu un standard supraindividual), după cum starea de moralitate implică obligatoria transcendere a existentului: *a fi ceva* nu poate fi identic cu *trebuie să fii altceva*. În acelaşi timp, morala în actualitatea ei mereu reiterată de straturile conştiinţei, presupune posibila universalizare a judecăţilor omeneşti, şi anume a celor referitoare la acţiuni, stări volitive, deprinderi habituale. Înseamnă aceasta că valoarea etică este numai absolută, numai obiectivă şi numai transcendentă şi că-i este străină relativitatea, dimensiunea subiectivă şi imanenţa? Nicidecum. Ştim destul de cert acum că orice încercare de cuprindere a eticului (valoare, normă, acţiune, judecată de apreciere) implică aceste antinomii: aspiraţie absolută – fapt relativ; temei obiectiv – rădăcină subiectivă; loc de rezidenţă imanent – orizont de valabilitate transcendent. În fapt, aveau o intuiţie sigură, surprinzător de adâncă cei vechi, începând cu Socrate-Platon, continuând apoi cu Aristotel, stoicii (mai ales cei „târzii": Seneca, Epictet, Marc-Aureliu) şi epicureicii, moraliştii medievali creştini, precum şi cei moderni (Montaigne, Pascal, La Bruyère, La Rochefoucauld sau Spinoza) de până la Kant atunci când scriau că problemele eticii sunt, într-un fel, în *viaţă*, reductibile la dilemele morale, iar în *teorie*, la amintitele, mai înainte, dihotomii. Totodată, putem afirma, fără dubii stânjenitoare, că niciunde nu se potriveşte mai bine ca în etică expresia străveche – care înainte de a fi obsesie stoică a fost formulă sapienţială vechi testamentară – „nimic nou sub soare". Oricum, în etică suma temelor fundamentale este extrem de mică, iar „inovaţiile" sunt rare şi dificile, sau, altfel spus, rare pentru că sunt dificile. E greu să fie „ceva nou" sub soarele gândirii etice, cât timp toate textele de până acum sunt parcă dintotdeauna fie deontologice, fie teleologice, fie etici ale datoriei, fie etici ale virtuţii. În fapt, simplificând prin esenţializare, putem spune că totul în etică pleacă de la întrebarea de sorginte platoniană: cum să trăim? şi de la răspunsurile,

inevitabil puține la număr: să trăim ca ființe înțelepte, virtuoase, fericite. Cele trei concepte care se adaugă verbului „să trăim" se cer imperios unele pe altele, și, de pildă, ele cad diferit, când pe înțelepciune și fericire la epicureeni, când pe înțelepciune și virtute la stoici. În orice caz, tema virtuții este o asemenea *constantă* tematică în tot spațiul gândirii etice, precum și în cel al moralității greco-latine și iudeo-creștine. Iar dacă Platon crede că există patru „virtuți cardinale", iar dacă Aristotel consideră că virtuțile (etice și dianoetice) sunt graduale, sau dacă eticienii creștini timpurii cred că celor patru virtuți cardinale trebuie să li se adauge același număr de virtuți teologale etc., atunci, dincolo de extrema variabilitate a argumentelor și a soluțiilor, ceva apare mereu: necesitatea definirii virtuții ca virtute. Or, tradiția europeană (acesta ne interesează în acest context) fie pleacă explicit de la o etică a virtuții, fie ajunge implicit la aceasta. Din nou, grila impusă de Socrate-Platon, încă de la începuturile doctrinelor etice, este recognoscibilă la foarte mulți autori ulteriori. Virtutea ca virtute – deci nu virtuțile particulare – este ceva de ordin esențial, nu fenomenal; ea nu aparține domeniului sensibil, ci domeniului inteligibil; ea este „o forță" de un chip special care își are în mod necesar un sediu privilegiat în chiar structura sufletului omenesc. În aceeași tradiție, *partea rațională* a sufletului este *și* singura capabilă să definească virtutea ca virtute (categoria generală) *și* partea care, alături de voință, îl *și* poate conduce pe om pe calea virtuților etice.

Oricum, dacă nu luăm în seamă diferențele dintre aceste tipuri de doctrine etice și „vedem" numai ceea ce le unește, vom constata următoarele fapte teoretice semnificative. În primul rând, pe lângă – deja amintita – necesară definire a conceptului general de virtute, apare, de asemenea, și nevoia de a stabili specificul moral al virtuții. Astfel, la întrebarea „ce este o virtute" – după cum arată și autorul cărții de față, André Comte-Sponville – răspunsurile care s-au dat, în ceea ce poate fi numită „calea regală" a tradiției eticii europene, sunt, în genere, de acest tip: a) o virtute este *o forță* care acționează, sau care ar putea să acționeze; b) virtutea înseamnă *putere*, dar nu „orice fel de putere", ci o putere specifică; c) virtutea unei *ființe* este acel *ceva* care îi dă acesteia *valoare;* d) virtutea ține de puterea specifică a omului (care după Aristotel este *rațiunea*), dar ea mai are nevoie și de dorință (să vrei să devii virtuos), de educație (în sensul cel mai larg al termenului), de obiceiuri (virtutea este, în fapt, un *habitus lăudabil*) și, nu în ultimul rând, virtutea presupune memorie (a ține minte ce-ai făcut și a nu uita ceea ce nu-ți convine). De asemenea, în al doilea rând, virtuțile apar ca *esențe* ale comportării morale, dar ele nu sunt ceva de ordin substanțial. Aceasta înseamnă că virtuțile *nu* aparțin naturii, și că nu există, *stricto sensu* „virtute naturală". Aceasta semnifică, în aceeași ordine ideatică, faptul că virtuțile au o „natură istorică" în sensul în care *umanitatea* însăși își are propria sa istorie. Astfel, prin virtuți – care sunt *valori morale*, cărora li se asociază *norme* – ființa (înzestrată cu rațiune, care vrea și dorește să

fie altceva și altcumva decât „natura l-a făcut": ființa capabilă prin „deprinderi lăudabile" să nu uite nimic din ceea ce este moralmente semnificativ) stabilește ce este „omenesc, niciodată îndeajuns de uman" (André Comte-Sponville). În sensul cel mai deplin și ultim, virtutea este o „dispoziție dobândită de a face binele"; nu un bine numai absolut și numai contemplat, ci un *bine făcut*. De menționat în acest sens că definiția virtuții" n-are cum evita judecata în cerc – binele prin virtute și virtutea prin bine – și nu are nici cum ocoli până la capăt tautologii de tipul: „virtutea este efortul de a te purta bine" sau „virtutea este binele definit în chiar cadrul acestui efort de a atinge această valoare morală: maximală, centrală, ultimă".

În al treilea rând, chiar dacă avem o definiție cât de cât satisfăcătoare despre virtute în genere, și chiar dacă o virtute anume este evaluată ca fiind mai importantă decât celelalte atunci când judecăm omul ca ființă esențialmente morală, aceasta nu înseamnă deloc că cercetarea etică se oprește aici. La fel de presantă este pentru spirit însă și analiza și descrierea virtuților particulare. Simplificând și parafrazând gândul platonian se poate afirma că, în ultimă instanță, există *virtutea* pentru că există oameni care dobândesc *anumite* virtuți, după cum, de asemenea, există aceste calități speciale de ordin moral tocmai pentru că există posibilitatea încadrării acestora într-o categorie generală, esențială, comună unei clase de obiecte, numită virtutea însăși. În aceeași tradiție, la care ne tot raportăm mereu, de la Platon și Stagirit sau de la stoici și epicureici, ca și de la Teofrast la John Rawls, de pildă, în gândirea contemporană, există prin urmare *virtuți fundamentale*, sau, după formula lui André Comte-Sponville, există *mari virtuți*. Dacă ar fi să ne referim numai la John Rawls ca la cel mai important, după părerea multora, gânditor moral al secolului, vom constata că acesta definește virtuțile în celebra sa *A Theory of Justice* (1971) într-un mod care nu diferă de tradiția etică („virtuțile sunt sentimente, adică familii înrudite de dispoziții și înclinații reglementate de o dorință superioară, în cazul acesta dorința de a acționa din principii morale corespunzătoare"), iar virtuțile morale fundamentale sunt evaluate ca fiind niște „dorințe puternice și cu o eficacitate normală de a acționa conform principiilor de bază ale dreptății". Ce ne propune însă, în această ordine de idei, autorul acestui *Mic tratat al marilor virtuți?* Nu ne îndoim că la un asemenea titlu se va putea eventual replica ușor depreciativ: ne propune ceva tradițional, adică un tratat despre virtute, acum când a trecut timpul oricăror tratate și, mai ales, a apus vremea considerării virtuților ca o problemă a omului postmodern. Acuza de inactualitate va fi probabil adusă de cineva foarte grăbit să pună etichete și foarte convins în pripeala lui să creadă că suntem instalați pentru totdeauna într-un „timp al post-virtuții", „al post-datoriei" și, la limită... „al post-moralității" (al moralității văzută ca o permanență a condiției umane). Or, urmând întreaga demonstrație a lui André Comte-Sponville, oricine va citi această carte va fi nevoit să admită că demersul său este

unul de ordin sintetic. Sunt topite şi contopite idei şi argumente care vin din marele fluviu al doctrinelor morale europene: de la cele greceşti şi latine sau cele iudaice şi creştine, până la „mărturii" etice contemporane despre virtuţi, cum sunt, de exemplu, cele datorate lui Vladimir Jankélévich, des citat de autorul *Micului tratat*... în diferite contexte. Iar contextul major propus de autor ţine de presupoziţia că virtuţile au grade şi că ele, într-o fenomenologie morală a conştiinţei, se întind pe o linie imaginară care are drept punct de plecare *politeţea* – prin formalismul inerent „nu încă morală" – şi punct terminus *iubirea*, cu cele trei momente-forme ale ei, *eros, philia, agape,* care „este deja mai mult decât morală". Între cele două virtuţi – atât de inegale ca valoare morală, dar atât de necesare oricărei fiinţări cu adevărat omeneşti – sunt plasate în ordine: fidelitatea, prudenţa, cumpătarea, curajul, spiritul de dreptate, generozitatea, compasiunea, mizericordia, recunoştinţa, umilinţa, simplitatea, toleranţa, puritatea, blândeţea, buna-credinţă şi simţul umorului. Cum însă *Mic tratat al marilor virtuţi* reprezintă cazul fericit de asamblare atât riguroasă, cât şi liberă a argumentelor, cum în cuprinsul său eseul îşi integrează armonios citatul doct, altminteri sec din tratatele de morală (vezi mai ales preferinţa pentru *Etica* lui Spinoza), ne ferim în chip deliberat să rezumăm această excelentă carte. Suntem convinşi că primii care vor aprecia acest conţinut şi vor fi fascinaţi şi de stil vor fi studenţii de la filosofie şi ştiinţe politice, dar şi cei de la litere, sociologie sau psihologie. Lor le este destinat mai degrabă acest text, precum şi acelora care, reflectând profund asupra moralei, vor avea surpriza intelectuală şi spirituală plăcută să se identifice empatizând cu ideile atât de „tradiţionale", dar atât de actuale, ale acestui *Mic tratat al marilor virtuţi.*

André Comte-Sponville este autorul – pe lângă acest tratat publicat acum în ediţie românească de Editura Univers – şi a altor cărţi: *Traité du désespoir et de la béatitude,* PUF, 1988, *Une éducation philosophique, 1989,* PUF, *L'amour la Solitude, 1992,* Parole d'Aube, *Valeur et verité,* PUF, 1994, *Impromptus,* 1996, PUF, *De l'autre côté du désespoir. Introduction à la pensée de Suâmi Prajnânpad,* Editions Jean Louis Accarias – L'Originel, 1997. La acestea se adaugă volume scrise în colaborare cu alţi autori: *Tombeau de Victor Hugo,* Quintette, 1985, *Paroles d'amour,* Syros-Alternatives, 1991, *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps,* Editions Robert Laffont,1998. În 1997, la Edition Albin Michel, a fost iniţiată seria *Carnets de philosophie,* texte alese şi comentate de André Comte-Sponville, în care au apărut pînă acum două volume.

În ceea ce ne priveşte, credem că o carte care pleacă de la virtutea politeţii, dar care mai este şi încă ceva în plus faţă de aceasta, ne impune să încheiem chiar cu spusele autorului: „Studiul virtuţilor mi se pare... pentru cel ce îşi asumă *riscul, o perpetuă rănire narcisistă:* îţi revelează fără încetare şi fără milă propria mediocritate".

VASILE MORAR

CUVÂNT ÎNAINTE

Dacă virtutea se poate învăţa – şi eu cred că se poate – atunci aceasta se întâmplă mai mult prin puterea exemplului decât din cărţi. La ce bun atunci un tratat despre virtuţi? Poate ca să ne ajute să înţelegem ceea ce ar trebui să facem, să fim sau să trăim, şi să măsurăm astfel, măcar în gând, drumul pe care îl avem de parcurs. Sarcină modestă şi insuficientă, dar necesară. Filosofii sunt nişte şcolari (numai înţelepţii sunt învăţători), iar şcolarii au nevoie de cărţi: din această cauză şi le scriu uneori singuri, atunci când manualele pe care le au la dispoziţie nu îi mai mulţumesc sau li se par inabordabile. Or, ce carte poate fi mai necesară fiecăruia dintre noi decât un tratat de morală? Şi ce ar fi mai de interes, în materie de morală, decât virtuţile? La fel ca Spinoza, nu cred că simpla condamnare a viciilor, a răului, a păcatului ar fi de vreun folos. La ce bun să acuzi şi să denunţi? Aceasta este morala celor trişti, o morală demoralizată. Iar binele nu există decât în pluralitatea ireductibilă a faptelor bune (care depăşesc tot ceea ce stă scris în cărţi) şi a bunelor intenţii (numeroase şi ele, dar în mai mică măsură) pe care tradiţia le numeşte virtuţi, în sensul de excepţionalităţi (cel puţin acesta este, în limba greacă, sensul cuvântului *arétè*, pe care latinii l-au tradus prin *virtus*).

Ce este virtutea? Este o forţă care acţionează sau care ar putea să acţioneze. Virtutea unei plante sau a unui medicament este aceea de a lecui, cea a unui cuţit este de a tăia, iar a unui om – de a dori şi de a acţiona omeneşte. Aceste exemple, care vin de la greci, surprind în bună măsură esenţialul: virtute înseamnă putere, dar o putere specifică. Virtutea muşeţelului nu este aceeaşi cu a cucutei, virtutea cuţitului este diferită de cea a sapei, virtutea omului este alta decât virtutea tigrului sau a şarpelui. Virtutea unei fiinţe este acel ceva care îi dă valoare, este, altfel spus, propria ei excelenţă: cuţitul bun este acela care taie cel mai bine, leacul potrivit este acela care vindecă mai repede, otrava ideală este aceea care nu dă greş...

Este limpede că în acest prim sens, care este şi cel mai general, virtuţile nu depind de modul în care sunt folosite şi nici de scopul căruia îi servesc. În mâna asasinului, cuţitul nu are mai puţine calităţi decât în mâna bucătarului, iar planta lecuitoare nu are mai multe virtuţi decât cea

care otrăveşte. Ceea ce nu înseamnă că totul ar scăpa ordinii logice: indiferent de mâna în care se găseşte şi oricare ar fi scopul în care este folosit, cel mai bun cuţit este acela care taie cel mai bine. Forţa lui specifică este determinată de caracterul lui specific. Acest caracter normativ rămâne însă în afara obiectivizării, iar din punct de vedere moral – nesemnificativ. Cuţitului îi este suficient că îşi îndeplineşte funcţia, fără să o judece, şi ceea ce este bine în lumina propriei virtuţi nu este neapărat bun şi din punctul de vedere al altora. Un cuţit excelent nu devine mai puţin bun din cauză că se află în mâna unui om rău. Virtutea înseamnă putere, iar puterea este suficientă virtuţii. Nu însă şi în cazul fiinţei umane şi nu dacă lucrurile sunt judecate sub aspect moral. Dacă orice lucru are puterea sa specifică, în care excelează sau poate depăşi orice limite (un cuţit bun, un medicament bun, de exemplu), ne putem întreba care este puterea de depăşire a omului. Aristotel spunea că aceasta stă în ceea ce îl deosebeşte pe om de animale – adică în raţiune.[1]

Ceea ce nu este suficient. Pe lângă raţiune mai este nevoie de dorinţă, de educaţie, de obiceiuri, de memorie... Dorinţa unui om nu este totuna cu dorinţa unui cal, după cum nici dorinţele unui om educat nu coincid cu cele ale unui sălbatic sau cu ale unui ignorant. Virtutea este deci de natură istorică, asemeni umanităţii, şi acestea două se întâlnesc tot timpul în omul virtuos: virtutea unui om este ceea ce îl face uman. Ea este mai degrabă puterea specifică a acestuia de a-şi afirma propria deosebire, caracterul uman adică, în sensul normativ al termenului. Omenesc, niciodată îndeajuns de uman... Virtutea este un fel de a fi, explică Aristotel, însă un fel de a fi dobândit şi durabil: este ceea ce suntem (deci ceea ce putem face) pentru că am devenit astfel. Şi cum ar putea fi posibil fără ceilalţi oameni? Virtutea apare astfel la intersecţia umanizării ca fapt biologic, cu umanizarea ca exigenţă culturală. Este felul nostru de a fi şi de a acţiona uman, altfel spus (pentru că umanitatea, în acest sens, reprezintă o valoare), este capacitatea noastră de a acţiona *bine*. „Nu este nimic atât de frumos şi de legitim, spunea Montaigne, decît să te porţi omeneşte bine şi aşa cum trebuie."[2] Este virtutea însăşi.

Ceea ce ne-au învăţat grecii, ceea ce ne-a învăţat Montaigne se poate citi şi la Spinoza: „Prin virtute şi putere eu înţeleg acelaşi lucru; adică virtutea, aşa cum se raportează la om, este esenţa însăşi sau natura omului, în măsura în care are puterea de a face cognoscibile anumite lucruri numai prin legile naturii" şi, aş adăuga eu, prin propria lui istorie (dar aceasta, pentru Spinoza, face parte din natura însăşi). Virtutea în general înseamnă putere, iar în particular – putere umană sau putere a umanităţii.

---

[1] *Etica nicomahică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, colecţia Clasicii Filosofiei Universale, trad. Stella Petecel, 1988, I, 6, 1097 *b* 22 – 1098 *a* 20.

[2] *Etica*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, colecţia Clasicii Filosofiei Universale, trad. Petru Creţia. 1981; IV, definiţia 8.

Este ceea ce numim şi virtuţi morale, cele care fac ca un om să pară – cum spunea Montaigne – mai uman sau mai bun decât altul şi fără de care, susţine Spinoza, am fi pe bună dreptate socotiţi inumani.[1]

Aceasta presupune o dorinţă de umanizare, dorinţă evident istorică (nu există virtute naturală) şi în lipsa căreia nu s-ar putea vorbi despre morală. Aceasta presupune să nu fim nedemni de ceea ce omenirea a făcut din ea şi din noi înşine. Începând de la Aristotel, ni se tot spune că virtutea este o dispoziţie dobândită de a face bine. Să completăm însă: ea este binele însuşi, în spirit şi în fapt. Nu este vorba de Binele absolut, un bine în sine pe care ar fi suficient să îl cunoşti şi să îl aplici. Binele nu trebuie contemplat, ci făcut. Aşa este şi virtutea: efortul de a te purta bine, definind binele în chiar cadrul acestui efort. Ceea ce ridică anumite probleme teoretice, la care m-am referit pe larg în alte lucrări.[2]

Cartea de faţă se doreşte în întregime consacrată moralei practice, altfel spus moralei pur şi simplu. S-ar putea afirma că virtutea sau mai degrabă virtuţile (căci sunt mai multe şi nu putem nici să le concentrăm pe toate într-una singură, nici să ne mulţumim doar cu una dintre ele) sunt valorile noastre morale, dar, în măsura posibilităţilor noastre, ele sunt încarnate, trăite, înfăptuite întotdeauna singular, cum suntem fiecare dintre noi, şi mereu generalizate, cum sunt şi slăbiciunile pe care le combat sau le vindecă. De aceste virtuţi mi-am propus să mă ocup în continuare, fără să am intenţia să le evoc pe toate sau să epuizez vreuna. Nu am încercat decât să le descriu pe acelea care mi se par cele mai importante, să explic ceea ce ar trebui să fie, de ce sunt întotdeauna necesare şi întotdeauna dificil de atins. Aşa a apărut acest tratat, al cărui titlu lasă să se înţeleagă atât ambiţiile – ca obiect, cât şi limitările – în ceea ce priveşte conţinutul.

Cum am procedat? Am încercat să identific acele înclinaţii ale inimii, spiritului sau caracterului a căror prezenţă la un individ îl face pe acesta mai demn de stimă şi a căror absenţă îl coboară pe scara valorilor morale. Am obţinut o listă de aproximativ treizeci de virtuţi. Apoi le-am eliminat pe cele care se suprapuneau în bună măsură (cum ar fi bunătatea şi generozitatea sau onestitatea şi spiritul de dreptate), ca şi pe cele care nu mi s-au părut indispensabile. Au rămas astfel optsprezece, mai multe decât îmi propusesem iniţial, însă nu mai puteam să elimin nici una. Aşa că am fost nevoit să consacru mai puţin spaţiu fiecăreia dintre ele, iar această constrângere s-a făcut simţită în întreg proiectul. Cartea se adresează de altfel publicului larg, iar filosofii de meserie nu trebuie să caute în ea nici erudiţie, nici exhaustivitate.

---

[1] Montaigne. *Eseuri*, II. 36. Ed. Minerva, 1984, trad. Mariella Seulescu („Despre cei mai minunaţi oameni"); Spinoza, *Etica*, IV, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, trad. Alex. Posescu, notă la prop. 50.

[2] Mai ales în *Traité du désespoir et de la béatitude*, vol. 2, *Vivre*, PUF, 1988, cap. 4 *(Les labyrinthes de la morale)* şi în *Valeur et vérité*, PUF, 1994.

Nu este o întâmplare faptul că tratatul începe cu politețea, care nu este încă morală, și se încheie cu iubirea, care este deja mai mult decât morală. Pentru celelalte virtuți, ordinea aleasă, fără să fie absolut întâmplătoare, se datorează mai mult unei intuiții deopotrivă pedagogice, etice și estetice decât vreunei intenții deductive. Un tratat despre virtuți, mai ales unul de dimensiuni modeste, cum este cel de față, nu poate fi un sistem de morală: el propune o morală practică, nu teoretică, și pe cât posibil reală, nu speculativă. Dar ce este mai important, referitor la morală, decât practica, decât aplicarea ei în viață?

Ca de obicei, am citat mult, poate chiar prea mult. Aceasta pentru că am vrut să scriu o carte utilă, nu una elegantă. Din același motiv m-am simțit obligat să dau numeroase referințe, asumându-mi riscul înmulțirii notelor de subsol. Nimeni nu este obligat să le citească, și poate este chiar mai bine să fie ignorate la prima lectură. Notele de subsol nu sunt pentru cititorii obișnuiți, ci pentru cei care studiază filosofia, oricare le-ar fi vârsta sau meseria. Cât despre conținut, nu am vrut să dau impresia că am creat, când nu am făcut decât să reiau ceea ce îmi oferea din belșug tradiția. Nu că n-aș fi pus în această carte și ceva de la mine, ba dimpotrivă! Dar nu poți să revendici ceea ce ai primit și ai transformat, ceea ce ai devenit datorită altora sau împotriva lor. Un tratat despre virtuți n-ar putea să se pretindă original și novator fără să cadă în ridicol. Pe de altă parte, mai degrabă mi se pare o dovadă de curaj să accepți să te confrunți cu maeștrii pe propriul lor teren, decât să fugi de orice comparație sub pretextul căutării ineditului. De două mii cinci sute de ani, poate chiar mai mult, marile spirite reflectează la virtute. Eu n-am vrut decât să le continuu efortul în felul meu, cu propriile mele mijloace și bazându-mă pe rezultatele lor ori de câte ori a fost nevoie.

Unii vor considera că încercarea mea este o dovadă de îngâmfare sau de naivitate. În cel de-al doilea caz, aș zice că ar fi mai degrabă un compliment. Cât despre primul, mă tem că este un nonsens. Studiul virtuților mi se pare mai degrabă, pentru cel ce își asumă riscul, o perpetuă rănire narcisistă: îți revelează fără încetare și fără milă propria mediocritate. Fiecare virtute este o culme îngustă între două abisuri, o graniță între două vicii: curajul – între lașitate și temeritate, demnitatea – între delăsare și egoism, blândețea – între furie și apatie[1]...

---

[1] Aristotel, *Etica nicomahică* II. 4-9, 1105 *b*-1109 *b* și *Etica eudemică*, în Texte alese, Editura de Stat, 1951, II, 3, 1220 *b* – 1221 *b*. Este ceea ce numim uneori „calea de mijloc", iar aceasta nu înseamnă mediocritate, ci contrariul ei: „în firea lucrurilor și definită ca făcând parte din ordinea normală a lumii, virtutea este o cale de mijloc, pe când, în planul excelenței și al perfecțiunii, este un pisc" (*Etica nicomahică*, II, 6. 1107 *a* 5-7). Subiectul l-am tratat mai pe larg în *Vivre,* cap. 4.

Dar cine poate trăi mereu la înălţime? A te gândi la virtuţi înseamnă să măsori calea care te desparte de ele. A te gândi la ceea ce este cel mai bine nu face decât să-ţi dezvăluie propriile neajunsuri sau propria mizerie. Este primul pas şi poate singurul pe care îl poţi aştepta de la o carte. Restul drumului trebuie parcurs, căci cum ar putea cartea să ţină locul experienţei? Aceasta nu înseamnă că, din punct de vedere moral, tratatul este inutil şi fără însemnătate. Studiul virtuţilor nu este suficient pentru a te face virtuos. Există însă o virtute care se dezvoltă pe această cale: umilinţa, atât intelectuală – în faţa bogăţiei subiectului şi a tradiţiei în domeniu, cât şi propriu-zis morală – în faţa dovezilor că aceste virtuţi ne lipsesc în totalitate şi aproape întotdeauna. Nu ne vom putea resemna însă nici atunci când le constatăm absenţa şi nu vom înceta să luptăm împotriva slăbiciunii lor, care vine din slăbiciunea noastră.

Acest tratat despre virtuţi nu va fi util decât acelora care duc lipsă de ele, iar publicul larg trebuie să-i ierte autorului îndrăzneala. Plăcerea cu care am scris această carte mi s-a părut o justificare suficientă. Cât despre plăcerea lecturii, ea nu poate veni, dacă va fi cazul, decât ca un supliment necesar – nu mai este vorba de muncă, ci de har. Acelor cititori care vor reuşi le transmit toată recunoştinţa mea.

I

POLITEȚEA

Politețea este prima dintre virtuți și originea, poate, a tuturor celorlalte. Este însă și cea mai săracă, și cea mai superficială, și cea mai discutabilă: este totuși o virtute? Virtute „ușoară", în tot cazul, cum s-ar spune și despre femeile cu același nume. Politeții nu-i pasă însă de morală, iar moralei – de politețe. Un nazist politicos schimbă, oare, cu ceva esența nazismului? Diminuează cu ceva oroarea? Cu nimic, desigur, și politețea este foarte bine caracterizată de acest nimic. Virtute de formă, virtute de etichetă, virtute de suprafață. Aparența deci, și numai aparența unei virtuți.

Dacă politețea este o valoare, fapt care nu poate fi negat, este o valoare ambiguă, insuficientă în ea însăși – putând masca și cele mai bune, dar și cele mai rele lucruri – și, din acest motiv, devine oarecum suspectă.

Acest efort asupra formei trebuie să ascundă ceva, dar ce? Politețea este un artificiu, iar oamenii se feresc de artificii. Este o podoabă, iar lumea nu crede în podoabe. Diderot evoca undeva „politețea insultătoare" a celor mari, și ar trebui să o amintim și pe aceea slugarnică a celor mici. Ar fi de preferat disprețul fără cuvinte și obediența lipsită de maniere.

Se poate și mai rău. Un nemernic politicos nu este mai puțin ticălos decât altul, ba chiar dimpotrivă! Să fie vorba de ipocrizie? E îndoielnic, căci politețea nu se pretinde morală. Pe de altă parte, nemernicul politicos este în mod voit cinic, fără ca prin aceasta să fie lipsit de politețe, dar nici de răutate. De ce șochează, atunci, un asemenea personaj? Prin contrast? Fără îndoială. Dar nu contrastul între aparența unei virtuți și absența ei (ceea ce ar fi ipocrizie), căci am presupus că nemernicul nostru este într-adevăr politicos. Contrast, mai degrabă, între aparența unei virtuți (care, în cazul politeții, joacă rol de realitate, căci esența politeții se epuizează în

aparența ei) și absența tuturor celorlalte, între aparența unei virtuți și prezența viciilor sau, mai degrabă, a singurului viciu *real*, care este răutatea. Contrastul, dacă îl studiem separat, este mai degrabă estetic decât moral: ar explica nu atât oroarea, cât surpriza, nu atât reprobarea, cât uimirea. Ceea ce apare în plus ar fi de ordin etic: politețea îl face pe cel rău și mai reprobabil, deoarece denotă o educație fără de care răutatea personajului ar putea fi scuzată. Nemernicul politicos este opusul fiarei, or, fiarelor nu le poți găsi vreo vină. Este opusul sălbaticului, al acelui sălbatic pe care suntem dispuși să-l iertăm. Este contrariul brutei grosolane și inculte, care este, poate, înspăimântătoare, dar pe care ne-o putem măcar explica prin lipsa de educație, prin violența nativă și dobândită. Nemernicul politicos nu este nici fiară, nici sălbatic, nici brută. El este civilizat, educat, elevat și, prin urmare, nu are nici o scuză. Cine ar putea ști dacă derbedeul agresiv este rău sau numai prost-crescut? În ceea ce-l privește pe torționarul elegant, însă, nu există nici o îndoială. Așa cum sângele este mai vizibil pe mănușile albe, și oroarea se vede mai bine pe fondul politeții. Naziștii, sau cel puțin unii dintre ei, par să fi excelat în asemenea roluri. Oricine poate să înțeleagă că o bună parte din oroarea germană a venit din acest amestec de barbarie și civilizație, de violență și eleganță, din aparența când șlefuită, când bestială, dar întotdeauna crudă. Politețea a sporit vinovăția, iar ororile au fost cu atât mai barbare cu cât au păstrat aparența civilizației. În cazul unei ființe grosolane putem vorbi despre animalitate, despre ignoranță sau incultură, și putem pune totul pe seama unei traume suferite în copilărie, de exemplu, sau a eșecului social. Nu însă și când avem de-a face cu o ființă politicoasă. Bunele maniere sunt, în acest caz, circumstanțe agravante, care acuză personajul respectiv, individul sau poporul; societatea întreagă poate fi acuzată nu pentru eșecuri, care ar putea constitui tot atâtea scuze, ci pentru așa-zisele reușite. *Bine-crescut*, se spune, și cu aceasta s-a spus totul. Nazismul ca reușită a societății germane (Jankélévitch ar adăuga: *și a culturii germane*, dar numai el și contemporanii săi își pot permite aceasta) – iată o expresie care judecă și nazismul, și Germania, cu precizarea că este vorba despre acea Germanie care punea să se cânte Beethoven în lagărele de concentrare și care ucidea copii.

M-am îndepărtat de subiect, dar nu din nebăgare de seamă, ci dimpotrivă. Politețea nu este o virtute și n-ar putea să țină nici măcar locul vreuneia.

De ce spuneam, atunci, că este prima dintre virtuți și poate originea tuturor celorlalte? Afirmația este mai puțin contradictorie

decât pare. Originea virtuților n-ar putea fi o altă virtute (căci ar avea nevoie ea însăși de o origine și n-ar putea să-și fie propria sursă); ține poate de natura virtuților ca prima dintre ele să nu fie propriu-zis o virtute.

De ce *prima*? Pentru că am luat faptele în ordinea lor cronologică, a evoluției individului. Nou-născutul nu are și nici nu poate să aibă morală. Același lucru se poate spune, multă vreme, și despre copilul mic. El descoperă, în schimb, de la vârste foarte fragede, ceea ce îi este interzis. „Nu face asta. E murdar, e urât, e rău..." sau: „E periculos..." Copilul învață repede să deosebească ceea ce este rău (greșeala) și ceea ce *provoacă* răul (pericolul). Greșeala este răul propriu-zis uman, răul care nu face rău (cel puțin nu celui care îl comite), răul fără pericol imediat sau intrinsec. Și atunci de ce este interzis? Pentru că este murdar, rău, urât sau pur și simplu... de aceea. În mintea copilului, faptul precede astfel dreptul sau, mai degrabă, dreptul este perceput ca un fapt precum oricare altul. Există ceea ce e permis și ceea ce este interzis, lucruri care se fac și altele care nu se fac. Binele? Răul? Deocamdată îi este suficientă regula, care precede judecata și fondul. Dar regula nu are la bază decât convenția, fără altă justificare decât uzanțele și respectarea lor: regulă de fapt, regulă de formă, deci... politețe. Nu vorbi urât, nu întrerupe oamenii, nu te repezi, nu minți, nu fura... Toate aceste interdicții apar la fel în ochii copilului: „Nu e frumos". Distincția între etic și estetic nu va veni decât mai târziu, și progresiv.

Politețea este deci anterioară moralei sau mai degrabă morala nu este la început decât politețe: supunerea la uzanțe (și aici este evident că au dreptate sociologii și nu Kant, sau cel puțin sociologii au în primul rând dreptate, ceea ce n-ar contesta, poate, nici Kant), la regulile instituite, la jocul normat al aparențelor. Supunere la lume, la manierele ei.

„Din ceea ce se face", spune Kant, „nu s-ar putea deduce ceea ce trebuie făcut". Și totuși, la aceasta este obligat copilul, în primii săi ani, și numai prin aceasta devine el om. Kant recunoaște, de altfel, că „omul nu poate deveni om decât prin educație, el nu este decât ceea ce educația face din el"[1] și că disciplina este principalul factor în „transformarea animalității în umanitate"[2].

---

[1] Kant, *Réflexions sur l'éducation*, trad. fr. Philonenko, Vrin, 1980, p. 73.
[2] *Ibid.*, p. 70.

Nici nu s-ar putea găsi expresie mai potrivită. Uzanțele sunt anterioare valorii, ascultarea precede respectul, și imitația – datoria. Politețea („nu face aceasta") este, deci, anterioară moralei („nu trebuie să faci aceasta"), care i se substituie treptat, ca o politețe interiorizată, eliberată de aparențe și de interese, concentrată în întregime în intenție (cu care politețea propriu-zisă nu are de-a face). Dar cum ar putea să apară această morală, dacă nu ar exista în prealabil politețea? Bunele maniere preced faptele bune și le comandă. Morala este o politețe sufletească, un fel de-a fi al ființei în sine (chiar când este vorba de un altul), o etichetă a vieții interioare, un cod al datoriilor, un ceremonial al esenței. În schimb politețea apare ca o morală a corpului, o etică pur comportamentală, un cod al vieții sociale, un ceremonial al aparențelor. „Bani de hârtie", spune Kant, care oricum valorează mai mult decât nimic și pe care ar fi absurd să-i scoți din uz sau să-i iei drept aur veritabil[1].

„Mărunțiș", continuă el, care nu este decât aparența virtuții, dar care o face atrăgătoare.[2]

Care copil ar deveni virtuos fără această aparență, fără această potențialitate?

Morala începe, deci, cât se poate de jos – prin politețe, și chiar asta și trebuie: să înceapă. Nici o virtute nu este naturală, trebuie deci să devii virtuos. Dar cum să devii, dacă nu ești deja? „Lucrurile pe care trebuie să înveți să le faci", explică Aristotel, „le înveți făcându-le"[3].

Cum să le faci, totuși, dacă nu le-ai învățat? Din acest cerc nu se poate ieși decât fie admițând existența unui *a priori*, fie cu ajutorul politeții. Nu avem încă la îndemână un *a priori*, dar politețe – da. „Făcând fapte drepte devenim și noi drepți", continuă Aristotel, „făcând fapte moderate, devenim moderați, iar acțiunile curajoase ne fac curajoși"[4].

Dar cum să acționezi drept fără să fii tu însuți drept? Cum să trăiești cu moderație fără să fii moderat? Cum să faci fapte de curaj, fără să fii curajos? Și cum să devii toate acestea? Prin

---

[1] Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, pag. 14, trad. fr. Foucault .

[2] Kant, Principiile metafizice ale teoriei virtuții, par. 48, în *Scrieri moral-politice*, Editura Științifică, Colecția Clasicii Filosofiei Universale, 1991.

[3] Aristotel, *Etica nicomahică*, II, 1, 1103 *a* 33.

[4] *Ibid.*, 1103 *b* 1, 6.

obişnuinţă, pare să fie de părere Aristotel, dar răspunsul nu este suficient: obişnuinţa presupune antecedente care să-ţi permită să te obişnuieşti şi pe care tot nu le poţi explica. La Kant, lucrurile sunt mai clare, căci el explică aceste prime simulacre de virtute prin disciplină, deci printr-o constrângere exterioară: ceea ce copilul, în lipsa instinctului, nu poate face prin propriile-i puteri, „trebuie să o facă alţii pentru el" şi, astfel, „o generaţie o educă pe alta"[1].

Dar ce este această disciplină, în familie, dacă nu mai întâi respect al uzanţelor şi al bunelor maniere? O disciplină care normează mai degrabă decât constrânge şi care vizează nu atât ordinea, cât o sociabilitate plăcută – o disciplină a politeţii şi nu una poliţienească. Prin intermediul acesteia, mimând aspectele virtuţii, avem posibilitatea să devenim virtuoşi. „Politeţea", observa La Bruyère, „nu presupune întotdeauna bunătate, dreptate, milă, gratitudine; ea dă un minimum de aparenţe, face exteriorul omului să pară aşa cum ar trebui să fie el în interior"[2].

Din acest motiv, politeţea este insuficientă la adult, dar necesară la copil. Ea nu este decât un început, dar înseamnă, totuşi, ceva. Spunând „vă rog" sau „scuzaţi-mă", dai aparenţa respectului, după cum spunând „mulţumesc" mimezi recunoştinţa. Şi totuşi, aici încep şi respectul, şi recunoştinţa. Aşa cum natura imită arta, morala imită politeţea, care, la rândul ei, o imită. „E timp pierdut să le vorbeşti copiilor despre datorie", recunoaşte Kant[3]

Şi pe bună dreptate. Dar cine ar renunţa, de dragul ideii, să-i înveţe pe copii politeţea? Şi ce am mai fi înţeles noi, fără aceasta, din datoriile pe care le avem? Dacă devenim morali – şi acest lucru este necesar pentru ca morala şi chiar imoralitatea să fie posibile – aceasta se întâmplă, deci, nu datorită virtuţii, ci educaţiei, nu prin morală, ci prin politeţe, nu prin respect al valorilor, ci al uzanţelor. Morala este mai întâi un artificiu, apoi un meşteşug. Devenim virtuoşi imitând virtutea: „Datorită faptului că oamenii joacă aceste roluri", scrie Kant, „virtuţile, din care multă vreme ei nu iau decât aparenţa concertată, se trezesc încetul cu încetul şi trec în felul lor de-a fi"[4].

---

[1] Kant, *Réflexions sur l'éducation*, Introducere, trad. Filonenko, Vrin, 1980.

[2] La Bruyère. *Caractere*, „Despre societate şi despre conversaţie", Editura Minerva, BPT, 1974, trad. Aurel Tita.

[3] *Réflexions sur l'éducation*, III. C.

[4] *Anthropologie du point de vue pragmatique*, par. 14.

Politețea precede morala și o face posibilă! „Paradă", spune Kant, dar moralizatoare.[1]

Este vorba de a-ți însuși mai întâi bunele maniere, nu pentru a te mulțumi cu ele, desigur, ci pentru a ajunge, prin intermediul lor, la ceea ce ele imită – virtutea – și care nu e tangibilă decât imitând.[2]

„Aparența binelui la alții", continuă Kant, „nu e lipsită de valoare în ceea ce ne privește: din acest joc al disimulărilor, care inspiră respect fără să-l merite întotdeauna, se poate naște ceva serios"[3], fără de care morala n-ar putea, în cazul fiecăruia dintre noi, nici să se transmită, nici să se constituie. „Dispozițiile morale provin din acte care le sunt asemănătoare", spunea Aristotel[4].

Politețea este, deci, această aparență de virtute, din care provin virtuțile. Politețea rupe, deci, cercul vicios, salvând morala (fără politețe ar trebui să fii virtuos pentru a putea deveni politicos) creând condițiile necesare emergenței sale și chiar, în parte, înfloririi sale (dacă nu există decât diferențe infime între omul politicos și omul pur și simplu binevoitor, respectuos, modest: sfârșim prin a semăna cu ceea ce imităm, iar politețea conduce insesizabil – sau cel puțin poate conduce – la morală. Toți părinții știu asta și numesc procesul „a-ți crește bine copiii". Nu vreau să spun că politețea ar fi totul sau esențialul. Este, însă, de la sine înțeles că „a fi bine crescut", în limbajul curent, înseamnă în primul rând „a fi politicos", și aceasta spune destul. Dacă ar fi vorba numai de politețe, nici un părinte, cu excepția maniacilor și a snobilor, nu ar repeta copiilor de mii de ori (și nu de mii de ori, ci mult mai des), „Spune te rog, «mulțumesc» sau «iartă-mă»". Dar respectul se învață tocmai prin acest dresaj. Știu, cuvântul deranjează, dar nu ne putem lipsi de procesul pe care îl desemnează. Iubirea nu este suficientă pentru creșterea copiilor, nici pentru a-i face la rândul lor plăcuți și iubitori. Nici politețea nu ajunge; de altfel; este nevoie de amândouă. Întregul proces de educație familială se petrece aici, între cea mai măruntă dintre virtuți, care nu este încă morală, și cea mai importantă dintre ele, care este deja mai mult

---

[1] *Critica rațiunii pure*, Ed. Științifică, 1969, trad. N. Bagdasar, Elena Moisuc. *Disciplina*, 2. AK, III.

[2] *Ibid*. AK, III.

[3] Antropologia..., par. 14.

[4] *Etica nicomahică*, II, 1, 1103 *b* 21.

decât morală. Rămâne învăţarea vorbirii. Iar dacă politeţea este arta semnelor, cum spune Alain[1], învăţarea vorbirii o relevă. Este vorba despre obiceiuri şi despre respectarea obiceiurilor, care nu sunt bune decât în măsura în care sunt respectate. „Bunele maniere" este titlul unei gramatici, cea a lui Grevisse, deopotrivă celebră şi frumoasă, dar ar putea fi titlul unui manual despre cum să te comporţi în viaţă. Fă ceea ce se face de obicei, spune ceea ce se spune... Este semnificativ faptul că în ambele cazuri se vorbeşte despre „corectitudine", ceea ce nu este decât o politeţe minimală şi într-un fel obligată. Virtutea, stilul nu vor veni decât mai târziu.

Politeţea, deci, nu este o virtute, ci un simulacru – care imită (la adulţi) sau care pregăteşte (în cazul copiilor). Ea îşi schimbă, prin urmare, natura o dată cu vârsta individului. Esenţială în copilărie, ea îşi pierde această calitate la adulţi. Ce poate fi mai rău decât un copil prost-crescut, dacă nu un adult rău? Or, la un moment dat, nu mai suntem copii. Ştim de-acum să iubim, să judecăm, să dorim... Suntem deci capabili de virtuţi, capabili de dragoste, căreia politeţea nu i-ar putea ţine locul. Un bădăran generos este de preferat egoistului politicos, după cum un om sărman, dar cinstit, valorează mai mult decât ticălosul rafinat. Politeţea nu este decât o gimnastică a expresiei, susţine Alain[2].

Este un fel de a spune că politeţea este legată de exterior, de corp, nu de suflet, care este mai important. Există chiar oameni pe care politeţea îi deranjează, printr-o perfecţiune care nelinişteşte. „Este prea politicos ca să fie cinstit", spun ei, motivând prin aceea că onestitatea presupune adesea asumarea riscului de a displăcea, de a-i şoca sau răni pe ceilalţi. Chiar dacă sunt oneşti, mulţi oameni rămân toată viaţa prizonierii bunelor maniere şi nu se arată celorlalţi decât prin geamul, niciodată perfect transparent, al politeţii, de parcă ar fi contopit o dată pentru totdeauna adevărul cu buna cuviinţă. În stilul „bon chic bon genre", cum se spune astăzi, abundă asemenea concepţii. Politeţea, dacă este luată prea în serios, devine contrariul autenticităţii. Aceşti oameni „bon chic bon genre" sunt ca nişte copii mari, excesiv de cuminţi, prizonieri ai regulilor, înşelaţi de uzanţe şi de convenienţe. Ei n-au trecut prin adolescenţă, acea adolescenţă care i-ar fi transformat în bărbaţi şi

---

[1] Alain, *Définitions*, Pléïade, „Les arts et les dieux", pag. 180 (definiţia politeţii).

[2] Alain, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, Pléïade, („Les passions et la sagesse"), pag. 1243.

femei, adolescenţa care reduce politeţea la derizoria ei realitate, adolescenţa care respinge regulile, care nu iubeşte decât dragostea, adevărul şi virtutea – frumoasa, minunata şi necivilizata adolescenţă! Deveniţi adulţi, ei vor fi mai indulgenţi şi mai înţelepţi. Dar, dacă trebuie, totuşi, ales între o imaturitate şi alta, e de preferat, din punct de vedere moral, un adolescent întârziat unui copil prea ascultător ca să crească: mai bine să fii prea onest pentru a fi politicos decât prea politicos pentru a fi onest!

Ştiinţa vieţii nu este însăşi viaţa, politeţea nu este totuna cu morala, dar înseamnă, totuşi, ceva. Politeţea este ceva mic, care pregăteşte însă lucruri mari. Este un ritual, dar fără Dumnezeu, un ceremonial lipsit de religie, un cult al etichetei de curte fără monarh. Formă vidă, valoroasă prin chiar acest vid. Politeţea plină de ea însăşi, o politeţe care se ia în serios, este o politeţe înşelată de propriile-i maniere şi care încalcă astfel regulile pe care ea însăşi le recomandă. Politeţea nu este suficientă, dar se poate spune că este nepoliticos să fii infatuat.

Politeţea nu este o virtute, ci o calitate pur formală. Luată în ea însăşi, politeţea este secundară, derizorie, aproape nesemnificativă: comparată cu virtutea sau cu inteligenţa, ea nu înseamnă nimic, dar, cu rezerva care i se impune, ea trebuie să ştie să le exprime şi pe acestea. Este limpede că fiinţele inteligente şi virtuoase nu sunt scutite de a fi şi politicoase. Nici chiar iubirii nu i se permite încălcarea totală a formelor. Acest lucru trebuie să-l înveţe copiii de la părinţi, acei părinţi care îi iubesc atât de mult – deşi uneori prea mult sau câteodată în dezavantajul lor – şi care nu încetează, totuşi, să le găsească cusururi, nu în fond (căci cine ar îndrázni să spună propriului său copil: „nu mă iubeşti destul“), ci în formă. Filosofii se vor întreba dacă forma primară nu reprezintă în realitate totul şi dacă distincţia între morală şi politeţe nu este doar o iluzie. S-ar putea ca totul să nu ţină decât de uzanţe şi de respectarea uzanţelor. S-ar putea ca toate acestea să nu însemne altceva decât politeţe. Mă îndoiesc, totuşi, căci nici iubirea, nici blândeţea, nici compasiunea nu corespund unei asemenea interpretări. Politeţea nu este totul, ea este aproape nimic. Dar şi omul este aproape un animal.

2

FIDELITATEA

Trecutul nu mai este, viitorul nu este încă: uitarea şi improvizaţia fac parte din natură. Ce poate fi mai improvizat decât primăvara, la fiecare venire a ei? Şi ce altceva este mai repede uitat? Repetiţia în sine, fie ea şi frapantă, nu este decât o iluzie: anotimpurile sunt uitate din cauză că se repetă, iar natura pare întotdeauna nouă tocmai pentru că nu inovează decât rareori. Orice inovaţie, orice creaţie adevărată presupune memorie. Realizând aceasta, Bergson s-a văzut nevoit să inventeze o memorie a lumii (durata); dar o astfel de memorie ar fi Dumnezeu, şi din această cauză ea nu există. Natura uită să fie Dumnezeu sau Dumnezeu se uită pe sine în natură. Dacă există o istorie a Universului – şi desigur că există – aceasta este o serie de improvizaţii haotice sau probabilistice, fără scop (decât, poate, acela de a improviza) şi fără memorie. Contrariul unei opere, sau ceea ce nu devine creaţie decât din întâmplare. Un surogat puţin probabil şi fără viitor. Căci chiar şi ceea ce durează sau se repetă nu se poate întâmpla fără schimbare, şi nimic nu începe care să nu trebuiască terminat. Uitarea este regula de bază. Realul, din clipă în clipă, este întotdeauna nou; iar această noutate de la un capăt la altul, noutatea perenă formează lumea.

Dar mai există şi spiritul, mai există şi memoria. Fără prea multă greutate şi de scurtă durată: această fragilitate este o caracteristică a spiritului însuşi. Muritor în inimile muritorilor, dar viu, ca spirit, prin amintirile pe care le păstrează! Spiritul înseamnă memorie şi poate nu este decât aceasta. Gândirea este amintirea gândurilor, dorinţa este amintirea a ceea ce am dorit. Aceasta nu înseamnă că nu poţi gândi decât aceleaşi lucruri sau nu poţi dori decât ceea ce ai voit altădată. Dar ce ar însemna o invenţie sau o hotărâre fără memorie? Spiritul este prezenţa trecutului, aşa cum corpul este a prezentului, în ambele sensuri ale cuvântului prezent:

ceea ce ne-a lăsat trecutul şi ceea ce trăieşte în noi. Este ceea ce Sfântul Augustin numea „prezenţa trecutului"[1], este memoria. Aici începe spiritul, spiritul grijuliu, spiritul fidel.

Grija, care este memoria viitorului, ne este suficient de bine cunoscută. Ţine de natura sa, sau mai degrabă de a noastră. Căci cine, cu excepţia înţelepţilor şi a nebunilor, nu se gândeşte la viitor? Şi cine, cu excepţia celor răi, se poate gândi numai la propriul viitor? Oamenii sunt egoişti, dar uneori nu atât de egoişti pe cât îi credem: există, de exemplu, oameni care se ocupă de generaţiile viitoare, deşi nu au copii, iar această grijă este lăudabilă. Sunt alţii preocupaţi nu atât de răul pe care şi-l fac fumând, cât de gaura din stratul de ozon. Nu-şi fac griji pentru ei, ci pentru alţii. Cine le-ar putea reproşa acest lucru? Ceea ce este sigur este că nu putem uita viitorul (mai degrabă facem abstracţie de prezent) şi nu-l putem ignora.

Trecutul este în inferioritate. Nu el ne nelinişteşte, nu el ne obsedează, ci viitorul, a cărui forţă stă în propria-i nedeterminare. În ceea ce priveşte trecutul, dimpotrivă, ni se pare că nu avem nimic de aşteptat – concepţie care nu este chiar întru totul greşită. Epicur a făcut din ea o vorbă de duh: în furtuna timpului, apele adânci ale memoriei... Apele uitării sunt, însă, şi mai adânci. Dacă nevoile sunt referinţe provocate de amintiri, cum spunea Freud, atunci sănătatea psihică ar trebui să se hrănească din uitare. „Doamne fereşte să uite omul a uita", scrie poetul, iar Nietzsche a înţeles şi el de partea cui este viaţa şi fericirea. „Este posibil să trăieşti fără amintiri şi să fii fericit, cum este cazul animalelor, dar fără uitare este imposibil să trăieşti"[2].

Ceea ce se şi întâmplă. Dar viaţa constituie scopul final? Sau fericirea? Sau măcar o astfel de viaţă, o astfel de fericire? Trebuie să invidiem animalele, plantele şi pietrele? Şi chiar dacă le-am invidia, trebuie să ne lăsăm conduşi de această invidie? Ce-ar mai rămâne, atunci, din spiritul, din umanitatea noastră? Trebuie oare să nu ne gândim decât la sănătate şi la igienă? Gândire sanitară[3], care îşi trage de aici forţa, dar şi limitele. Chiar dacă sufletul ar fi

---

[1] Sf. Augustin, *Confesiuni*, XI (mai ales cap. 20): Scrieri alese, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985.

[2] Nietzsche, *Considérations intempestives*, II (trad. fr. G. Bianquis): Aubier-Montaigne, 1979, p. 207.

[3] Conform nimeritei formulări a lui François George, referitor la Nietzsche: „Despre un criteriu nou în filosofie", *L'âme et le corps*, Plon, 1990.

o boală, chiar dacă umanitatea ar fi o nefericire, această boală, această nefericire sunt ale noastre – pentru că noi ne confundăm cu ele, pentru că nu existăm decât prin ele. Să nu ştergem cu buretele trecutul. Întreaga demnitate a omului stă în gândire; toată demnitatea gândirii stă în memorie. Gândirea care uită este, poate, gândire, dar este lipsită de spirit. Dorinţa care uită este fără îndoială dorinţă, dar fără inimă, fără voinţă, fără suflet. Ştiinţa şi animalele ne arată oarecum ce înseamnă aceasta – deşi nu este valabil pentru toate animalele (unele sunt fidele, se spune), şi, poate, nici pentru toate ştiinţele. Aceasta are, însă, prea puţină importanţă. Omul îşi datorează spiritul memoriei, iar umanitatea – fidelităţii. „Ai grijă, omule, să nu uiţi să-ţi aduci aminte!"

Spiritul fidel este spiritul însuşi.

Am abordat problema pe ocolite, dar aceasta din cauza vastităţii ei. Fidelitatea nu este o simplă valoare printre altele, o virtute dintr-un şir de virtuţi: este cea pentru care şi prin care există şi valori, şi virtuţi. Ce-ar mai fi dreptatea, fără fidelitatea celor drepţi? Pacea fără fidelitatea iubitorilor de pace? Sau libertatea fără fidelitatea spiritelor libere? Şi ce-ar mai valora însuşi adevărul, fără fidelitatea celor care cred în el? Adevărul n-ar fi mai puţin adevăr, desigur, dar ar fi un adevăr lipsit de valoare, din care n-ar putea să se nască nici o virtute. Fără uitare n-ar mai exista, poate, sănătate, dar o dată cu fidelitatea ar dispărea şi virtuţile. Igienă sau morală? Igienă şi morală, căci nu este vorba nici să uiţi totul, nici să fii credincios oricui sau faţă de orice. Sănătatea nu este suficientă, dar nici sfânt nu poţi să fii. „Nu trebuie să fii sublim, e de ajuns să fii fidel şi serios"[1].

Aceasta este problema. Fidelitatea este virtutea memoriei sau memoria ca virtute.

Dar care memorie sau memoria a ce? În ce condiţii şi între care limite? Nu se pune problema, repetăm, să-ţi manifeşti fidelitatea faţă de orice: aceasta n-ar mai fi fidelitate, ci paseism, încăpăţânare mărginită, rutină, fanatism... Orice virtute trebuie să respingă două excese, aminteşte un aristotelian: primul este versatilitatea, iar celălalt – încăpăţânarea. Fidelitatea le exclude pe amândouă. Calea de mijloc? Puteţi să-i spuneţi şi aşa, dacă vreţi,

[1] Vladimir Jankélévitch, *L'imprescriptible*, Seuil, 1986, p. 55.

dar nu în accepţia pe care o dau termenului comozii şi frivolii (nu înseamnă să fiţi „puţin versatili şi puţin încăpăţânaţi“). Centrul ţintei este o margine mult mai fericită. O culme îngustă, aş spune, între două abisuri[1].

Fidelitatea nu înseamnă nici încăpăţânare, nici versatilitate, şi prin aceasta este ea credincioasă.

Are deci fidelitatea valoare în sine? Pentru sine? Prin sine? Nu, sau mai corect, nu numai. Obiectul său este cel care îi conferă valoarea. „Nu-ţi schimbi prietenii cum îţi schimbi cămaşa“, scrie Aristotel.[2]

Este ridicol să fii fidel veşmintelor tale, după cum este rău să nu le fii credincios prietenilor. Cu excepţia cazului în care ai de-a face, după cum spune filosoful, cu un „exces de perversitate“ din partea lor[3].

Fidelitatea nu scuză orice: să fii fidel în rău este mai grav decât să nu fii deloc fidel. Militarii SS îi jurau fidelitate lui Hitler; această fidelitate întru crimă este ea însăşi criminală. Fidelitatea în rău este o fidelitate greşit înţeleasă. Şi, observă Jankélévitch, „fidelitatea în prostie este o prostie în plus“[4].

A sosit momentul – fidelitate de învăţăcel, fie el şi îndărătnic – să-l citâm pe Maestru mai pe larg:

> „Este sau nu fidelitatea lăudabilă? Depinde de valorile cărora le eşti fidel. Fidel în ce? ... Nimeni nu poate spune că ura este o virtute, chiar dacă omul dovedeşte fidelitate prin resentimentele şi exploziile lui de mânie. Amintirea afrontului este o fidelitate prost înţeleasă. Când vine vorba de fidelitate, epitetul nu este suficient. Există şi o fidelitate în lucruri mărunte, care se mai numeşte şi meschinărie, există şi oameni care ţin la fleacuri, există şi încăpăţânaţi... Virtutea pe care o dorim noi nu este orice fidelitate, ci fidelitatea în bine, marea fidelitate“[5].

Avem, deci, fidelitate iubitoare, fidelitate virtuoasă şi fidelitate voluntară[6].

---

[1] *Supra*, Cuvânt înainte.

[2] *Etica eudemică*, VII, 2, 1237*b* 37 – 40.

[3] Aristotel, *Etica nicomahică*, IX, 3, 1165 *b* 32-36.

[4] Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus*, II: *Les vertus et l'amour*, vol. 1, cap. 2, Flammarion, 1986, pag. 140.

[5] *Ibid.*, pag. 140-142.

[6] *Ibid.*, pag. 142-143. În fidelitate, mai remarcă Jankélévitch, stoicii au recunoscut *Constantia sapientis* (constanţa celui înţelept).

Nu este suficient să-ţi aduci aminte. Poţi să uiţi fără să fii infidel, după cum poţi fi infidel ţinând minte totul. Mai bine spus, infidelitatea presupune memorie: nu poţi fi fidel sau infidel decât faţă de ceea ce îţi aduci aminte (amnezicul nu ar putea nici să-şi ţină cuvântul, nici să şi-l încalce). Din această cauză, putem spune că fidelitatea şi infidelitatea sunt două forme, una virtuoasă şi cealaltă nu, ale amintirii. Fidelitatea este „virtutea esenţei"[1], mai spune Jankélévitch, dar într-o lume în care totul se schimbă nu exista esenţă decât prin memorie şi voinţă. Nimeni nu se poate scălda de două ori în acelaşi râu, şi nici nu iubeşte de două ori aceeaşi femeie. Spune Pascal: „El n-o mai iubeşte pe acea persoană pe care o iubea acum zece ani. Cred şi eu: nici ea nu mai este aceeaşi, nici el. Amândoi erau tineri atunci. Azi, sunt cu totul alţii. El ar iubi, poate, o femeie care să fie cum era ea atunci"[2].

Fidelitatea este virtutea esenţei, prin care esenţa supravieţuieşte. De ce să-mi ţin promisiunea făcută ieri, dacă astăzi sunt cu totul altul? De ce? Din fidelitate. Aici rezidă, susţine Montaigne, adevăratul fundament al identităţii personale. „Baza fiinţei şi a identităţii mele este de natură pur morală: este fidelitatea în credinţă pe care mi-am jurat-o mie însumi. Eu nu mai sunt, în realitate, aceeaşi persoană ca ieri: sunt acelaşi numai pentru că mă consider astfel, pentru că îmi asum un anume trecut, pe care îl consider al meu, şi pentru că, în viitor, voi recunoaşte angajamentele asumate acum ca fiind ale mele"![3]

Nu există subiect moral care să nu-şi fie fidel sieşi, aceasta fiind chiar destinaţia fidelităţii: căci altfel n-ar mai exista datoria! Aceasta face posibilă şi infidelitatea: aşa cum fidelitatea este virtutea memoriei, infidelitatea este un defect al memoriei (mai grav decât lipsa ei). Anamneza nu înseamnă totul: o bună memorie nu este întotdeauna bună, o memorie precisă nu este neapărat şi o dovadă de iubire sau de respect. Virtutea memoriei înseamnă mai mult decât memorie, iar fidelitatea – mai mult decât exactitate. Fidelitatea nu este contrariul uitării, ci al versatilităţii frivole sau interesate, al renegării, al perfidiei şi al inconstanţei. Este adevărat, totuşi, că fidelitatea este opusă uitării, aşa cum orice virtute este opusă pantei pe care a urcat. Este adevărat, în schimb, că infideli-

---

[1] *Ibid.*, pag. 141.

[2] *Cugetări*, Ed. Ştiinţifică, 1992, trad. George Iancu Ghidu, p. 166.

[3] M. Conche, *Montaigne et la philosophie*, Ed. Mégare, 1987, pag. 118-119. Vezi şi Montaigne, *Apologie de Raymond Sebond*.

tatea sfârşeşte prin a se lăsa târâtă la vale: mai întâi trădăm ceea ce ne amintim, apoi uităm ce am trădat... Infidelitatea moare astfel prin propriul ei triumf, pe când fidelitatea nu triumfă niciodată, păstrându-şi provizoratul şi refuzând sfârşitul: fidelitatea nu cunoaşte alt triumf, pot spune, decât continuarea la nesfârşit a luptei împotriva uitării şi a trădării. „Fidelitate disperată“[1], scrie Jankélévitch, şi aş fi ultimul care să-i reproşeze această formulă. Căci „este o luptă inegală între mareea irezistibilă a uitării care, în timp, scufundă toate lucrurile şi protestele disperate, dar intermitente, ale memoriei: recomandându-ne uitarea, profesorii iertării ne dau sfaturi de care nu are nimeni nevoie: uitucii au grijă singuri de asta, şi atât aşteaptă! Trecutul este cel care are nevoie de mila şi de recunoştinţa noastră; căci nu se poate apăra singur, aşa cum o fac prezentul şi viitorul“[2].

Aceasta este îndatorirea memoriei: milă şi gratitudine pentru trecut. O datorie grea, imprescriptibilă şi severă, datoria de a fi credincios.

Această datorie cunoaşte şi ea, desigur, mai multe niveluri. Jankélévitch, în textul pe care tocmai l-am citat, pune problema lagărelor de concentrare şi a martiriului poporului evreu. Martiriu absolut – datorie absolută. Nu trebuie să fim fideli în acelaşi mod şi în aceeaşi măsură primelor noastre iubiri sau campionilor sportivi care ne-au entuziasmat copilăria... Fidelitatea nu trebuie să meargă decât până acolo unde trebuie şi, proporţional – dacă putem folosi acest termen atunci când e vorba de lucruri prin propria lor natură necuantificabile – cu valoarea obiectului ei. Fidelitate mai întâi faţă de suferinţă, de curajul dezinteresat, de iubire... Mă frământă o îndoială: suferinţa este o valoare? Suferinţa în sine nu este: ea este un rău şi facem o greşeală dacă o considerăm o cale de mărturie. Dar, dacă suferinţa nu este o valoare, viaţa în suferinţă este, prin iubirea pe care o cere şi pe care o merită: să-l iubeşti pe cel care suferă (mila creştină, compasiunea budhiştilor sau acel *commiseratio* al emulilor lui Spinoza) este mai important decât să iubeşti ceea ce este frumos sau măreţ, iar valoarea nu este valoare decât în măsura în care merită să fie iubită. De aceea, fidelitatea faţă de o valoare sau faţă de un om

---

[1] *Les vertus et l'amour*, vol. 1, pag. 154 (aceasta este, pentru Jankélévitch, „fidelitatea prin excelenţă“.)

[2] V. Jankélévitch, *L'imprescriptible*, pag. 60.

înseamnă credinţă în şi prin iubire. Fidelitatea înseamnă iubire fidelă, accepţia uzuală a termenului surprinzând perfect adevărul (în orice caz, eroarea s-ar referi la „iubire" şi provine din limitarea abuzivă a termenului la relaţiile dintr-un cuplu). Nu orice iubire este fidelă (motiv pentru care fidelitatea nu se reduce la iubire), dar orice fidelitate presupune întotdeauna iubire (fidelitatea în ură nu este fidelitate, ci ranchiună, înverşunare) – şi prin aceasta este bună şi demnă de apreciat. Să fim, deci, fideli fidelităţii şi diferitelor grade ale ei!

Dacă ar fi să ne referim la cazuri particulare, acestea sunt atât de numeroase încât n-am mai sfârşi niciodată. Fie-mi deci permis să nu evoc decât trei, şi acestea foarte pe scurt: gândirea, morala şi cuplul.

Este evident că există o fidelitate în gândire: nu ne gândim la orice, căci a te gândi la orice ar însemna să nu mai gândeşti. Dialectica însăşi, atât de comodă pentru sofişti, nu este gândire decât prin fidelitate faţă de propriile-i legi şi exigenţe, faţă de contradicţiile pe care şi le asumă şi le depăşeşte. „Nu trebuie confundată", spune Sartre, „fluturarea ideilor cu dialectica". Ceea ce le distinge este tocmai fidelitatea, după cum arată şi marea *Logică* a lui Hegel, întru totul fidelă premiselor şi neaşteptatei ei rigori. Într-o manieră mai generală, se poate spune că un gând nu scapă din neant şi flecăreală decât prin efort, printr-un efort care să-i dea consistenţă, să-l facă să reziste uitării, inconsecvenţelor modei sau intereselor, seducţiilor de moment sau ale puterii. Oricare gând, observă Marcel Conche, „riscă să se piardă în orice clipă, dacă nu facem efortul să-l păstrăm. Nu există gând fără memorie, fără luptă împotriva uitării şi a riscului uitării"[1].

Altfel spus, nu există gândire fără fidelitate: pentru a gândi ai nevoie nu doar de amintire (aceasta nu ar permite decât conştiinţă, şi nu orice conştientizare este gând), ci şi de voinţa de a-ţi aminti. Fidelitatea este tocmai această voinţă, sau mai degrabă constituie actul şi virtutea ei.

Nu presupune oare aceasta întotdeauna şi voinţa de a gândi, ceea ce-ţi aminteşti că ai gândit deja? Voinţa, deci, nu doar de a-ţi aminti, ci şi de a nu te schimba? Da şi nu. Da, pentru că n-ar avea

---

[1] M. Conche, *Orientation philosophique*, PUF, 1990, pag. 106.

fost să nu vrei să-ți amintești un gând dacă acesta nu ar avea valoare ca amintire, ca „bibelou" mental sau conceptual: a fi credincios ideilor tale nu înseamnă să-ți amintești numai că le-ai avut, ci să vrei să le păstrezi vii (să vrei să-ți amintești nu că le-ai avut, ci *că le ai*). Și totuși, nu, pentru că a vrea să le păstrezi cu orice preț înseamnă să refuzi să le supui, dacă este cazul, probei discuțiilor, practicii sau reflecției: a fi fidel mai degrabă propriilor gânduri decât adevărului înseamnă infidelitate față de gândirea în sine și condamnarea de bunăvoie la sofistică. Fidelitatea trebuie să o manifești în primul rând față de adevăr. Prin aceasta se deosebește fidelitatea de credință și, *a fortiori*, de fanatism. A fi fidel în gândire nu înseamnă să refuzi să-ți schimbi ideile (dogmatism), nici să refuzi să le subordonezi altcuiva decât lor înseele (credință), și nici să le consideri absolute (fanatism). Fidelitatea înseamnă să refuzi să le schimbi în absența unor motive justificate și, pentru că nu poți examina și cântări permanent ideile, să consideri ceea ce ai judecat și clarificat la un moment dat ca fiind adevărat până la următoarea examinare. Prin urmare, nici dogmatism, dar nici inconsecvență. Ai dreptul să-ți schimbi ideile, dar numai atunci când aceasta devine o datorie. Fidelitate mai întâi față de adevăr și apoi față de amintirea adevărului (față de adevărul păstrat): aceasta este gândirea fidelă, altfel spus gândirea propriu-zisă.

Când spun că știința nu propune remedii, nu trebuie să fiu înțeles greșit: nu mă refer nici la savanți, nici la evoluția cercetărilor științifice. Dar, judecând după rezultate, știința trăiește în prezent și nu încetează să-și uite primii pași. Care fizician îl mai citește astăzi pe Newton? Nu există, însă, nici un filosof care să nu-l citească pe Aristotel! Știința progresează și uită, pe când filosofia meditează și își aduce aminte. Ce altceva este, oare, filosofia, dacă nu o fidelitate extremă față de gândire?

Cât despre morală, aceasta are mult de-a face cu fidelitatea, care intră în propria ei esență. O idee cu care Kant, totuși, nu este de acord: fidelitatea este o datorie (de exemplu între prieteni sau între soți), spune el, dar datoria nu este totuna cu fidelitatea. Legea morală, fiind atemporală, stă întotdeauna înaintea noastră: este vorba, deci, nu să fii fidel, ci să te supui ei. Și atunci se pune întrebarea: fidelitate față de ce? Dacă ar fi vorba de fidelitate față de ceea ce-ți impune datoria, n-ar avea nici un rost (căci datoria, cu sau fără fidelitate, obligă prin ea însăși); dacă fidelitatea s-ar referi la altceva, ar fi secundară, căci numai datoria are importanță absolută. Cât despre fidelitatea pe care o impune datoria (respectarea

cuvântului dat, fidelitatea conjugală...) ea nu este, pentru Kant, decât un caz particular al datoriei și este cuprinsă în aceasta. Fidelitatea se subordonează legii morale, nu legea morală fidelității.

Da, dacă există o lege morală în sensul pe care i l-a dat Kant: universală, absolută, atemporală, necondiționată... Dacă există, deci, o rațiune practică, o rațiune care să comande absolut, fără restricții de timp și spațiu. Știm noi, însă, ceva despre o astfel de rațiune? Am avut vreo experiență în acest sens? Mai poate cineva să creadă, astăzi, în ea? Kant ar fi avut dreptate numai în măsura în care ar exista o lege morală universală și absolută, deci un fundament obiectiv al moralei. Nu știm, însă, nimic despre așa ceva și, după cum ne-o impune epoca în care trăim, trebuie să fim morali fără să mai credem în adevărul absolut al moralei.

Atunci în numele a ce să fim virtuoși? În numele fidelității: să fim fideli fidelității, dacă vreți, este spiritul evreiesc împotriva rațiunii germane, și singurul care o poate salva de la barbarie. Ce naivitate – îi obiecta Bergson lui Kant – să pretinzi că morala are la bază cultul rațiunii, altfel spus, în practică, să folosești principiul non-contradicției ca să fundamentezi morala[1]!

Cavailles, ca mare logician ce era, a spus același lucru. O morală trebuie să fie rațională, desigur, pentru că trebuie să fie universală (sau măcar universabilă), dar rațiunea nu este suficientă: „în fața unei tendințe puțin mai puternice, principiul non-contradicției este neputincios și cele mai puternice dovezi încep să se clatine. Geometria n-a salvat niciodată pe nimeni“[2].

Nu există virtute *more geometrico*. Ce anume face barbaria mai puțin coerentă decât civilizația? Sau avariția mai puțin logică decât generozitatea? Și chiar dacă ar fi așa, sunt acestea argumente împotriva barbariei sau a avariției? Nu, desigur, căci ar însemna să renunțăm la rațiune și spiritul n-ar supraviețui încercării. Numai că nu trebuie să confundăm rațiunea, care este fidelitatea față de adevăr, cu morala, care înseamnă fidelitate față de lege și față de iubire. Cele două merg foarte bine împreună, și acest ansamblu este ceea ce eu numesc spirit. Dar rațiunea și morala rămân două lucruri diferite, ireductibile unul la celălalt. Altfel

---

[1] *Cele două surse ale moralei și religiei*, Institutul European, Iași, 1992, trad. Diana Morărașu.

[2] „Education morale et laïcité“, *Foi et vie*, nr. 2, ianuarie 1928: vezi și articolul meu „Jean Cavaillès ou l'heroïsme de la raison“, Une éducation philosophique, PUF, 1989, pag. 287-308.

spus, morala nu este adevărată, ci valoroasă: ea nu este obiect al cunoașterii (cunoașterea ce se referă la ea este incapabilă, atât cât este, să-i pună în evidență valoarea), ci al voinței. Morala nu este atemporală, ci istorică. Noi confruntăți cu noi înșine, cum suntem și cum am fost. Dacă morala nu are, nu poate avea un fundament, locul acestuia îl ține fidelitatea. Prin ea, noi ne supunem nu atemporalității unei legi morale universale, ci istoricității unei valori, prezenței în noi a trecutului – fie că este vorba de trecutul umanității în general (cultura, civilizația: ceea ce ne ridică deasupra barbariei), fie că este vorba, în particular, de trecutul nostru personal sau al părinților noștri (acel *supra-eu* al lui Freud, educația fiecăruia: ceea ce deosebește morala noastră de morala altora). Fidelitate față de lege, însă o lege considerată nu divină, ci umană, nu universală, ci particulară (chiar dacă este și trebuie să fie aplicabilă întregului univers), nu atemporală, ci istorică: fidelă istoriei, fidelă civilizației și luminilor ei, fidelă umanității omului! Este vorba de a nu trăda ceea ce umanitatea a făcut din ea și din noi.

Morala începe, spuneam, prin politețe[1]; ea continuă, schimbându-și natura, prin fidelitate. La început, facem ceea ce se *face;* apoi ne impunem ceea ce *trebuie* făcut. Mai întâi respectăm regulile de bună purtare, apoi vin faptele bune. Mai întâi bunele moravuri, apoi bunătatea în sine. Fidelitate față de iubirea primită, de exemplul admirat, de încrederea manifestată, de exigență, de răbdare, de nerăbdare, față de lege... Iubirea mamei și legea tatălui. Nu inventez nimic și simplific mult, dar fiecare știe despre ce este vorba. Datoria, interdicțiile, remușcarea, satisfacția de a acționa corect, voința de a face bine, respectul datorat celuilalt... Toate „depind în cel mai înalt grad de educație", după cum spunea Spinoza[2], și nu justifică în nici un caz renunțarea la aceasta. Nu este decât morală, desigur, și morala nu este totul, după cum nu este nici esențialul (iubirea și adevărul au, și ele, importanța lor). Dar cine, în afara sfinților și a înțelepților, s-ar putea dispensa de ea? Și cum ar putea să se lipsească oare de fidelitate? Fidelitatea este izvorul oricărei morale: ea este contrariul „răsturnării tuturor valorilor", care ar putea răsturna fidelitatea însăși, dar nu poate, și prin aceasta îi confirmă valoarea. „Vrem să fim *moștenitorii* întregii morale de până acum", spunea Nietzsche, „nu suntem de acord

---

[1] *Supra*, cap. 1.
[2] *Etica*, III, explicație la definiția 27 a afectelor, pe care mi se întâmplă uneori să o modific într-o oarecare măsură.

să începem de la zero. Orice acţiune a noastră nu este decât moralitate revoltată împotriva formei sale anterioare“[1].

Această revoltă şi această moştenire sunt, totuşi, forme de fidelitate. Şi, în fond, chiar este nevoie de revoltă? Revoltă împotriva cui? A lui Socrate? A lui Epictet? A lui Christos din Evanghelii? Împotriva lui Montaigne, sau a lui Spinoza? Cine ar putea, cine ar dori să facă aceasta? Cum să nu înţelegi că, în fond, ei toţi sunt fideli aceloraşi valori, la care nu se poate renunţa pentru că ar însemna să se renunţe la umanitate? „Nu am venit să distrug, ci să împlinesc...“. Cuvinte de credincios – mai frumoase şi mai imperioase în absenţa credinţei. Fidelitate nu faţă de Dumnezeu, ci faţă de om şi de spiritul său (faţă de umanitate nu ca fapt biologic, ci ca valoare culturală). Toate barbariile acestui secol s-au dezlănţuit în numele viitorului – *Reich*-ul de o mie de ani, sau „zorii de aur“ ai omenirii despre care vorbea stalinismul. Nu mă va convinge nimeni să renunţ la ideea că nu poţi rezista, din punct de vedere moral, barbariei decât prin fidelitate faţă de un anumit trecut. Barbarul este infidel. Nici chiar „zorii de aur ai omenirii“ nu sunt moralmente dezirabili decât în numele valorilor străvechi: Marx a ştiut acest lucru, iar marxiştii încep să înţeleagă. Nu există o morală a viitorului. Morala, ca şi cultura, vin din trecut. Nu există o morală necredincioasă.

În ce priveşte cuplurile, aici este o altă poveste. Că unii oameni sunt fideli, iar alţii nu este o realitate care nu atinge, sau nu mai atinge, esenţa problemei. Cel puţin nu în cazul în care prin fidelitate înţelegem doar dreptul exclusiv şi mutual exclusiv de folosinţă a corpului celuilalt. De ce să nu iubeşti decât o singură persoană? De ce să nu doreşti o alta? Să fii fidel propriilor idei nu înseamnă – din fericire – să ai o singură idee, după cum nici fidelitatea în prietenie nu presupune un singur prieten. Fidelitatea, în aceste domenii, nu înseamnă exclusivitate. De ce ar sta altfel lucrurile în ceea ce priveşte dragostea? În numele a ce pretindem folosirea exclusivă a celui de lângă noi? Primele motivaţii ar fi pentru că aşa e mai comod şi mai sigur, mai uşor de trăit şi poate, la urma urmei, mai bine. Câtă vreme într-un cuplu există iubire, sunt chiar bucuros să o cred. Dar nici morala şi nici iubirea nu mi se par principial asociabile fidelităţii. Fiecare are de ales, după

---

[1] Nietzsche, *La volonté de puissance*, Cartea a III-a, par. 498; Gallimard, 1937.

propria-i forță sau după propriile-i slăbiciuni. Fiecare, sau mai degrabă fiecare cuplu, trebuie să decidă: adevărul este superior exclusivității și iubirea mi se pare mai puțin trădată prin iubire (iubire față de altul decât partenerul de cuplu) decât prin minciună. Unii oameni – printre care poate chiar și eu într-un anumit moment al vieții – vor fi de altă părere. Esențialul, cred, se află în altă parte. Există cupluri libere care sunt fidele, în felul lor – fidele iubirii lor, fidele cuvântului dat, fidele libertății lor acceptate de comun acord. Există, însă, atâtea altele fidele în sensul strict al cuvântului, o fidelitate tristă, care dă de înțeles că fiecare dintre cei doi ar prefera să caute în altă parte... Problema aici este nu atât fidelitatea, cât gelozia, nu iubirea, ci suferința. Dar nu de acestea mă ocup acum. Fidelitatea nu înseamnă compasiune. Nu sunt amândouă virtuți? Ba da, dar sunt diferite. Să nu provoci suferință este una și să nu trădezi este alta, aceasta din urmă fiind ceea ce numim fidelitate.

Esențialul este să știi ce anume determină un cuplu să fie într-adevăr cuplu. Simpla întâlnire sexuală, chiar și repetată, nu este, evident, suficientă. Cu atât mai puțin simpla coabitare, fie ea și de durată. Cuplul, în sensul în care îl înțeleg eu, presupune și iubire, și durată. Presupune, deci, fidelitate, căci iubirea nu durează decât cu condiția prelungirii pasiunii (altfel prea scurtă ca să unească un cuplu, și numai bună ca să-l desfacă!) prin memorie și voință. Este ceea ce înseamnă, fără îndoială, căsătoria, și pe care divorțul o întrerupe. Nu întotdeauna chiar de tot. Una dintre prietenele mele, divorțată și apoi recăsătorită, îmi spunea că a rămas, într-un anume fel, fidelă și primului ei soț: „Mă refer“, mi-a explicat ea, „la ceea ce am trăit împreună, la iubirea care a existat între noi... Nu vreau să trec peste toate acestea“. Orice alte motive ar intra în calcul, nici un cuplu nu poate dura fără asemenea fidelitate față de celălalt și față de istoria lor comună, fără acest amestec de încredere și recunoștință care face cuplurile fericite, ajunse la bătrânețe, mai emoționante decât îndrăgostiții debutanți care, de cele mai multe ori, nu fac încă decât să viseze la propria lor dragoste. Această fidelitate îmi pare mai valoroasă decât cealaltă și, în plus, esențială cuplului. Iubirea se stinge, intră în declin – așa se întâmplă aproape întotdeauna și n-ar avea rost să negăm realitatea. Dar, despărțit sau continuând să trăiască împreună, cuplul nu rămâne cuplu decât prin această fidelitate a iubirii dăruite și primite, a iubirii împărtășite, a amintirii voluntare și recunoscătoare a acestei iubiri. Fidelitate înseamnă iubire fidelă, aș spune, și este

valabil şi în cazul cuplului, fie el oricât de „modern“ şi „liber“. Fidelitatea este iubirea întreţinută de cele ce s-au întâmplat, iubirea dragostei şi, în consecinţă, iubirea prezentă (voită şi voit întreţinută) a iubirii trecute. Fidelitatea înseamnă iubire fidelă, şi chiar încredere, înainte de a fi iubire.

Cum aş putea jura că voi iubi o singură persoană întotdeauna, sau că nu o voi iubi decât pe ea? Cine poate fi sigur de evoluţia sentimentelor sale? Şi la ce bun, când n-ar mai exista iubire, să menţinem aparenţele, obligaţiile şi exigenţele? Acesta nu este, însă, un motiv pentru a nega sau a dezaproba ceea ce a fost. De ce să trădăm trecutul, pentru a iubi prezentul? Jur nu să iubesc întotdeauna pe cineva, ci să rămân întotdeauna fidel iubirii pe care o trăiesc acum.

Iubirea infidelă nu este iubire *liberă:* ea este iubire uitucă, este apostazie, este iubire care uită sau detestă ceea ce a iubit şi care, deci, se uită şi se detestă pe sine însăşi. Dar mai este, oare, aceasta iubire?

Iubeşte-mă atâta cât doreşti, dragostea mea: *dar să nu ne uiţi.*

3

PRUDENŢA

Politeţea este sursa virtuţilor; fidelitatea – principiul lor; prudenţa le condiţionează. Este ea însăşi o virtute? Tradiţia spune că da, şi trebuie să începem prin a explica aceasta.

Prudenţa este una dintre cele patru virtuţi principale în filosofia Antichităţii şi a Evului Mediu[1].

Este, poate, şi cea mai uitată dintre ele. Pentru moderni. ea ţine nu atât de morală, cât de psihologie, nu atât de datorie, cât de calcul. La Kant, deja, prudenţa nu mai este o virtute. ci doar iubire de sine, venită din instruire sau din instinct. Desigur. explică el, prudenţa astfel înţeleasă nu este condamnabilă, dar este lipsită de valoare morală şi fără alte prescripţii decât unele ipotetice.[2]

---

[1] Alături de curaj (sau forţa spiritului), cumpătare şi dreptate. Această clasificare, în care, la francezi. prudenţa este înlocuită uneori de *sagesse* (înţelepciune) pare să coboare în timp până în secolul VII î.Ch. O găsim deja conturată la Platon (vezi. de exemplu: *Republica,* IV. 427 *e* şi *Legile,* I, 631 *c*) şi va deveni clasică o dată cu stoicismul (vezi, de exemplu, Diogene Laerţiu, VII, 126). Transmisă fără îndoială prin intermediul lui Cicero, va ajunge în gândirea creştină, mai ales la Sf. Ambrozie, Sf. Augustin şi Sf. Toma D'Aquino. Despre acest subiect, vezi P. Aubenque, *La prudence chez Aristote,* PUF, 1963. pag. 35-36; G. Rodis – Lewis. *La morale stoicienne*. PUF, 1970, pag. 72-86, şi Sf. Toma. *Summa theologiae*. I *a* II *ae*, întrebarea 61. Vezi. de asemenea. Alain, *Les quatre vertus*, Pléïade, Propos, I, pag. 1245-1247. ca şi frumoasa definiţie a virtuţii (*Définitions,* în *Les arts et les dieux*, Pléïade, pag. 1098).

[2] Vezi, de exemplu, *Fundamentele metafizicii moravurilor*. II: *Critica raţiunii pure*, I, cap. 2. nota 2: *Religia în limitele raţiunii simple*. II. şi *Principiile metafizice ale teoriei virtuţii*. Vezi. de asemenea, P. Aubenque. *La prudence chez Kant, Revue de métaphysique et de morale*. 1975. p. 156-182.

Este prudent să fii atent la propria sănătate, dar cine vede în aceasta un merit? Prudenţa este prea folositoare pentru a fi morală, iar datoria – prea absolută pentru a fi prudentă. Nu este sigur însă că, în această problemă, Kant este cel mai modern sau cel mai autorizat. Căci el era de părere şi că veracitatea este o datorie absolută, în orice împrejurare (chiar dacă – şi este tocmai exemplul dat de Kant – prietenul dumneavoastră este urmărit de ucigaşi, iar aceştia vă întreabă dacă nu îl ascundeţi în casă) şi oricare ar fi consecinţele: mai bine să fii lipsit de prudenţă decât să nu-ţi îndeplineşti datoria, cu riscul de a pune în pericol un inocent sau pe tine însuţi.[1]

Este ceva ce nu putem accepta, decât dacă credem în acest absolut într-o asemenea măsură încât să-i sacrificăm viaţa, prietenii sau pe semenii noştri. Această etică a convingerii, cum spunea Max Weber, este mai degrabă înspăimântătoare: ce valoare mai are absoluteţea principiilor, dacă este în detrimentul umanităţii, al bunului-simţ, al blândeţii şi al compasiunii? Am învăţat astfel să fim reticenţi şi faţă de morală, cu atât mai mult atunci când ea se consideră absolută. Unei etici a convingerii îi preferăm ceea ce Max Weber numeşte etică a responsabilităţii. Aceasta, fără să renunţe (cum ar putea?) la principii, se preocupă şi de consecinţele previzibile ale acţiunii.[2]

Bunele intenţii pot duce la catastrofe, iar puritatea scopurilor, oricât de dovedită, nu a reuşit niciodată să împiedice răul. Ar fi deci o greşeală să ne mulţumim cu atât: etica responsabilităţii ne cere să ne motivăm actele nu doar prin intenţiile şi principiile noastre, ci şi prin consecinţele faptelor noastre, în măsura în care le putem prevedea. Este o etică a prudenţei, şi singura valabilă. Mai bine minţim Gestapo-ul decât să-i predăm un evreu sau un partizan. De ce? În numele prudenţei, care este determinarea precisă (pentru om, prin om) a acestui mai bine. Este o morală aplicată, şi ce morală ar fi aceea care nu se traduce în fapt? Celelalte virtuţi, în lipsa prudenţei, nu ar face decât să paveze iadul cu bunele lor intenţii.

Dar să revenim la Antichitate. Căci cuvântul este prea încărcat de istorie pentru a nu risca să fie echivoc, şi de altfel aproape a

---

[1] Kant, *Sur un pretendu droit de mentir par humanité*, p. 67-73 din trad. Guillermit, Vrin, 1980.

[2] Vezi Max Weber, *Le savant et la politique*, 1963, pag. 172.

dispărut din vocabularul moralei contemporane. Aceasta nu înseamnă, însă, că nu mai avem nevoie de conţinutul lui.

Să aprofundăm puţin lucrurile. Ştim că latinii traduceau prin *prudentia* acel *phronesis* al grecilor, mai ales al lui Aristotel şi al stoicilor. Despre ce este vorba? Despre o virtute *intelectuală*, explica Aristotel, o virtute care ţine de adevăr, de cunoaştere, de raţiune: prudenţa este acea calitate care ne permite să hotărâm corect asupra a ceea ce este bun sau rău pentru om (nu în sine, ci în contextul realităţii, nu în general, ci într-o situaţie anume) şi să acţionăm, în consecinţă, aşa cum se cuvine.[1]

Este ceea ce am putea numi bun-simţ, cu precizarea că acesta trebuie, în plus, pus în slujba unei bunăvoinţe. Sau a inteligenţei, dar a unei inteligenţe virtuoase. Tocmai prin aceasta condiţionează prudenţa toate celelalte virtuţi: fără ea, nici una n-ar şti ce trebuie făcut şi nici cum să ajungă la finalul bun propus în intenţii. Sfântul Toma a demonstrat de altfel că, dintre cele patru virtuţi, prudenţa este cea care trebuie să le dirijeze pe celelalte trei[2].

Moderaţia, curajul şi dreptatea n-ar şti, fără ea, nici ce să facă, nici cum; ar fi virtuţi oarbe sau nedeterminate (cel drept ar iubi dreptatea fără să ştie cum s-o realizeze în practică, după cum curajosul n-ar şti ce să facă din propriul său curaj etc.). Dar şi prudenţa, fără ele, ar fi vidă sau redusă la simpla abilitate. Prudenţa este modestă, oarecum tehnică: se pune în slujba unor scopuri care nu sunt ale sale şi nu îi pasă atât de ea, cât de alegerea mijloacelor de acţiune.[3]

---

[1] Aristotel, *Etica nicomahică*, VI, 5, 1140 *a* – *b*. Vezi, de asemenea, magistralul studiu al lui P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.

[2] Sf. Toma D'Aquino, *Summa theologiae*, I *a* II *ae*, art. 5 şi întrebarea 61, art. 2. Vezi, de asemenea, II *a* II *ae*, întrebările 47-56 (mai ales 47, art. 5-8). Vezi şi E. Gilson, *Saint Thomas moraliste*, Vrin. 1974, pag. 256.

[3] Cele asupra cărora trebuie de fapt să deliberăm sunt mijloacele, nu scopurile: *Etica nicomahică*, III, 5, 1112 *b*, 11-19. Vezi şi Sf. Toma, *Summa theologiae*, II *a* II *ae*, întrebarea 57. art. 5: „Pentru a acţiona bine nu trebuie numai să faci ceva, ci să faci cum trebuie, adică să acţionezi după o alegere bine fundamentată, nu doar sub imperiul impulsurilor sau al pasiunii. Dar, cum alegerea este făcută între mijloacele care duc la un scop, este nevoie de două lucruri pentru ca ea să fie corectă: de scopul care este dat şi de mijloacele potrivite acestui scop. [...] Acesta este motivul care face necesară existenţa, în raţiune, a unei virtuţi intelectuale care să-i dea perfecţiunea de care are nevoie pentru a se raporta bine la mijloacele potrivite scopului urmărit. Această virtute este prudenţa."

Dar tocmai prin aceasta ea devine de neînlocuit: nici o acţiune, nici o virtute – şi mai ales, nici o virtute în acţiune – nu s-ar putea dispensa de ea[1].

Prudenţa nu domneşte (dreptatea este din acest punct de vedere mai importantă, la fel şi iubirea), ea guvernează. Or, ce ar însemna un regat fără guvernare? Nu este destul să iubeşti dreptatea pentru a fi drept, şi nici să iubeşti pacea pentru a fi un pacifist: mai este nevoie de o deliberare corectă, de o hotărâre corectă şi de o acţiune corectă. Prudenţa hotărăşte, curajul înfăptuieşte.

Stoicii vedeau în ea o ştiinţă („ştiinţa lucrurilor care trebuie şi a celor care nu trebuie făcute", spuneau ei)[2].

Aristotel nu a fost de acord, pe bună dreptate, căci ştiinţa este legată de necesitate, iar prudenţa – de întâmplare[3].

Prudenţa presupune incertitudine, risc, hazard, necunoscut. Un zeu nu are nevoie de aşa ceva, dar cum ar putea un om să se descurce fără ea? Prudenţa nu este o ştiinţă: este acel ceva care ţine locul ştiinţei acolo unde aceasta nu mai face faţă. Nu deliberăm decât atunci când avem de ales, altfel spus, atunci când demonstraţia nu mai este posibilă sau suficientă: atunci când trebuie să-ţi propui nu doar scopuri bune, ci şi căile cele mai bune ca să ajungi la ele. Nu este suficient să-ţi iubeşti copiii pentru a fi un bun părinte, nici să le vrei binele ca să li-l şi faci. A iubi, spunea Coluche, nu te scuteşte să fii inteligent. Grecii ştiau, poate chiar mai bine decât noi, aceasta. *Phronesis* este o înţelepciune practică: înţelepciune a acţiunii, pentru acţiune, în acţiune. Cu toate acestea, ea nu ţine locul înţelepciunii (al adevăratei înţelepciuni: *sophia*), pentru că

---

[1] Aristotel, *op. cit.*, VI, 13, 1144 *a* 6-9. „Virtutea morală asigură rectitudinea scopului pe care îl urmărim, iar prudenţa – pe cea a mijloacelor prin care ajungem la acest scop." Vezi şi X, 8, 1178 *a* 18: „Rectitudinea virtuţilor morale depinde de prudenţă".

[2] Vezi, de exemplu, mărturia lui Stobee, Ecl. II, 5, 9, 4, în *Stoïcorum veterum fragmenta*, III, 262 (citat de P. Aubenque, *op. cit.*, p. 33 şi nr. 1) Vezi de asemenea comunicarea lui P. Aubenque despre „Phronesis" la stoici, *Actes du VII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 291-292.

[3] *Etica nicomahică*. Ştiinţele moderne nu atacă problema hazardului, de exemplu, sub forma calculului probabilităţilor, decât pentru a căuta necesarul. Această metodă, însă – fapt care îi dă încă o dată dreptate lui Aristotel – nu funcţionează decât la nivelul numerelor mari, pe când orice alegere şi orice acţiune trebuie luate în considerare în mod singular.

nu este suficient nici să faci fapte bune pentru a trăi bine, nici să fii virtuos pentru a fi fericit. Aristotel are aici dreptate, împotriva aproape tuturor filosofilor antici[1]: virtutea nu garantează fericirea, la fel cum nici fericirea nu este suficientă virtuţii. Prudenţa este, totuşi, necesară şi uneia, şi alteia. Nici chiar înţelepciunea nu se poate dispensa de ea. Înţelepciunea fără prudenţă ar fi o înţelepciune nebunească şi n-ar mai fi înţelepciune.

Epicur surprinde, poate, esenţialul: prudenţa care alege (prin „comparaţie şi examinare a avantajelor şi dezavantajelor"[2] care dintre dorinţe este bine să fie satisfăcute şi prin ce mijloace este „mai preţioasă decât însăşi filosofia" şi din ea „provin toate celelalte virtuţi".[3]

Ce importanţă mai are adevărul, dacă nu ştii să trăieşti? Sau dreptatea, în lipsa capacităţii de a acţiona just? Şi de ce ne-am dori-o, dacă nu ne foloseşte la nimic? Prudenţa este o ştiinţă reală de a trăi, nu aparentă, formală, cum este politeţea, şi este totodată ştiinţa de a fi fericit: ni se întâmplă să refuzăm numeroase plăceri, explică Epicur, pentru că acestea ne-ar aduce neplăceri. Alteori, ni se întâmplă să căutăm durerea, atunci când aceasta ne permite să evităm ceva mai rău sau să obţinem o plăcere mai intensă şi mai de durată.[4]

Putem spune astfel că mergem „de plăcere" la dentist sau la muncă, dar o plăcere indirectă, diferită de accepţiunea obişnuită a termenului (în cazul nostru – evitarea sau suprimarea unei dureri) şi pe care prudenţa a prevăzut-o, a calculat-o. Virtute întotdeauna temporală şi, uneori, temporizatoare. Prudenţa ţine cont de viitor, cu atât mai mult cu cât acesta ne priveşte tot pe noi, şi priveşte spre viitor nu din perspectiva speranţei, ci a voinţei. Virtute prezentă, ca orice virtute, dar şi anticipativă. Omul prudent este atent nu numai la ce i se întâmplă, ci şi la ceea ce i se poate întâmpla. *Prudentia*, remarca Cicero, vine de la *providere*[5], care înseamnă şi a prevedea, şi a furniza cele necesare. Virtute legată de durată, de incertitudinea viitorului, de momentul favorabil (acel *kairos* al

---

[1] Vezi P. Aubenque, *op. cit.*, p. 78.

[2] Epicur, *Scrisoare către Meneceu*, 130: în *Antologie filosofică. Filosofia antică*, Editura Minerva, 1975.

[3] *Ibid.*, 132; vezi şi *Maxime*, V-X, precum şi *Sentinţe vaticane*, 71.

[4] *Scrisoare către Meneceu*, 129.

[5] *Legile*, XXIII: în *Opere alese*, vol. II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Colecţia Clasicii Filosofiei Universale, 1973.

grecilor), virtute a răbdării şi a anticipării. Nu putem trăi doar în clipa prezentă. Nu putem merge întotdeauna spre plăcere pe drumul cel mai scurt. Realitatea îşi impune legile, obstacolele şi ocolişurile. Prudenţa este arta de a ţine seama de ele: este dorinţa lucidă şi înţeleaptă. Romanticii, cu reveriile lor, ar strâmba din nas. Oamenii de acţiune ştiu, dimpotrivă, că nu există altă cale, nici chiar pentru a realiza improbabilul sau excepţionalul. Prudenţa este ceea ce deosebeşte acţiunea de impulsivitate, eroii de aventurieri. În fond, este ceea ce Freud numeşte „principiul realităţii", sau cel puţin virtutea care îi corespunde: a te bucura cât mai mult posibil şi a suferi cât mai puţin, ţinând însă seama de constrângerile şi incertitudinile realităţii. Altfel spus (şi regăsim aici virtutea intelectuală a lui Aristotel), este vorba de a acţiona inteligent. Prudenţa este, pentru oameni, ceea ce este instinctul pentru animale – şi, spunea Cicero, providenţa pentru zei.[1]

Prudenţa anticilor *(phronèsis, prudentia)* merge, deci, mai departe de simpla evitare a primejdiilor, la care noi aproape am limitat-o astăzi. Cele două sunt, cu toate acestea, înrudite, şi fiecare ar evoca-o de fapt, în ochii lui Aristotel sau Epicur, pe cealaltă. Prudenţa determină ce trebuie să alegem şi ce trebuie să evităm. Primejdia face cel mai des parte din această ultimă categorie: de aici accepţiunea modernă a prudenţei, cu sens de precauţie. Există, însă, întotdeauna riscuri pe care trebuie să ştii să le înfrunţi: de unde prudenţa în sensul antic al termenului (prudenţa ca „virtute a riscului şi a deciziei"[2].

Prima, departe de a o anula pe cea de-a doua, depinde de ea. Prudenţa nu este nici teamă, nici laşitate. Fără curaj, ea nu ar fi decât frică, după cum şi curajul, fără prudenţă, n-ar fi decât temeritate, nebunie.

De altfel, se observă că, până şi în sensul restrâns pe care i l-a dat lumea modernă, prudenţa continuă să condiţioneze virtutea. Numai cei vii sunt sau pot să fie virtuoşi (morţii nu pot decât, cel mult, să fi fost); numai cei prudenţi sunt şi rămân vii. O imprudenţă absolută va fi întotdeauna şi în scurt timp mortală. Ce mai rămâne atunci din virtute şi cum ar mai putea ea să existe? Observam, referindu-mă la politeţe, că, la început, copilul nu face

---

[1] Vezi Cicero, *Republica*, VI. 1; *Despre natura zeilor*, în Opere alese, Ed. Univers, 1973, ediţie îngrijită de G. Creţu, II, 22, 58 şi *Legile*, I. 23. Vezi, de asemenea, Paul Aubenque, *op. cit.*, p. 95.

[2] P. Aubenque, *op. cit.*, p. 137.

distincție între ceea ce este rău (greșeala) și ceea ce provoacă răul (durerea, primejdia). Tot astfel, copilul nu face distincție între morală și prudență, ambele supuse, în esență și pentru multă vreme, cuvântului și puterii părinților. Dar copilul crește (la început datorită prudenței părinților, apoi datorită propriei sale prudențe), iar morala și prudența se constituie în conștiința lui, diferențiindu-se. Este o greșeală să le confunzi, dar tot greșeală este și să le consideri întotdeauna opuse. Prudența sfătuiește, observa Kant, iar morala ordonă[1]. Avem, deci, nevoie și de una și de alta, împreună. Prudența nu este o virtute decât atunci când se pune în slujba unei finalități lăudabile (altfel n-ar fi decât abilitate), iar această finalitate nu este pe deplin virtuoasă decât dacă este slujită prin mijloace adecvate (altfel nu ar fi altceva decât bune intenții). Din această cauză, spunea Aristotel, „nu este posibil să fii om de bine fără prudență, nici prudent fără virtute morală"[2].

Prudența nu este suficientă virtuții (pentru că ea nu deliberează decât asupra mijloacelor, pe când virtutea ține seama și de finalități), dar nici o virtute nu se poate dispensa de ea. Automobilistul imprudent nu este numai periculos; el este – prin prea mica importanță pe care o dă vieții celorlalți – moralmente condamnabil. Pe de altă parte, cineva care nu dorește decât *safer sex*, adică o sexualitate prudentă (prin atenția pe care o manifestă, el însuși poate deja bolnav, față de sănătatea celuilalt), poate fi considerat o persoană de calitate morală? Între adulți, sexualitatea cea mai liberă, dacă este și liber consimțită, nu constituie o greșeală. Dar imprudența este o greșeală. În zilele noastre, având în vedere SIDA, comportamente care, în fond, nu au nimic condamnabil, pot să devină imprudente, nu prin plăcerile inocente pe care le procură, ci prin riscurile care apar și care pot să se răsfrângă asupra celuilalt. Sexualitatea fără prudență este o sexualitate lipsită de virtute sau în care virtutea este, în cel mai bun caz, deficitară. Situația este aceeași în toate domeniile. Părintele imprudent în ceea ce privește soarta copiilor săi este de cele mai multe ori un părinte iubitor și le dorește binele. Ceva lipsește, totuși, virtuții sale de părinte și, fără îndoială, iubirii pe care o manifestă. Când se întâmplă o nenorocire pe care ar fi putut-o evita, își va da seama că, fără să fie în întregime responsabil, nu este nici complet inocent. Mai

[1] *Critica rațiunii practice*, Analitica, cap. I.
[2] *Etica nicomahică*, VI, 13, 1144 b 31.

întâi să nu faci rău. Mai întâi să protejezi. Aceasta înseamnă prudenţă, fără de care orice virtute ar fi neputincioasă sau nefastă.

Am spus deja că prudenţa nu exclude riscul, nici nu evită întotdeauna primejdia. Să luăm cazul alpinistului sau al marinarului: prudenţa face parte din meseria lor. Ce risc? Ce primejdie? Între ce limite şi în ce scop? Hotărăşte principiul plăcerii, şi este ceea ce numim dorinţă sau iubire. Cum? Prin ce mijloace? Cu ce precauţiuni? La acestea răspunde principiul realităţii şi, atunci când rolul decisiv îi revine lui, cel mai bine îl numim prudenţă.

„Prudenţa", spunea Sfântul Augustin, „este o iubire care alege cu înţelepciune"[1].

Dar ce alege? Nu obiectul, desigur, de acesta se ocupă dorinţa, ci mijloacele pentru a-l atinge sau pentru a-l proteja. Înţelepciunea mamelor şi a iubitelor: înţelepciunea iubirii depline. Ele fac ceea ce trebuie făcut şi aşa cum trebuie, sau cel puţin ceea ce cred ele (cine spune virtute intelectuală spune risc de a te înşela) şi din această preocupare a apărut umanitatea, a lor şi a noastră. Iubirea le ghidează, prudenţa le desluşeşte ce trebuie făcut.

Dacă ar putea să aibă acelaşi efect şi asupra umanităţii în sine! Am văzut că prudenţa ţine seama de viitor: viitor pe care ar fi periculos şi imoral să-l uităm. Prudenţa este această paradoxală *memorie a viitorului*, sau mai bine spus (căci memoria, ca atare, nu este o virtute), această paradoxală *fidelitate faţă de viitor*. Părinţii ştiu foarte bine aceasta atunci când se preocupă de viitorul copiilor – nu ca să-l hotărască în locul lor, ci ca să le lase dreptul, ca să le dea mijloacele de a-l decide ei înşişi. Omenirea trebuie să înţeleagă acelaşi lucru, dacă vrea să păstreze drepturile şi şansele omenirii viitoare.[2]

---

[1] Citat de J.-L. Brugues, *Dictionnaire de morale catholique*, Ed. CLD. Chambray-les-Tours. 1991, articolul „Prudenţa" (p. 346). Autorul nu indică referinţa, dar s-ar putea să fie o traducere aproximativă din *De moribus catholicae Ecclesiae*, II, 1, par. XV-25: „Prudentia, amor ea quibus adjuvantur ab eis quibus impeditur, sagacitor seligens." („Prudenţa este iubirea care desparte cu pricepere ceea ce îi este util de ceea ce îi este vătămător").

[2] Vezi Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, Édition du Cerf, 1990. Vezi şi J.-M. Besnier, *L'humanisme déchiré*, Descartes & Cie, 1993, p. 111-121. Să remarcăm, în trecere, că Besnier se înşală atunci când

Cu cât mai multă putere, cu atât mai multe responsabilități: ale noastre n-au fost niciodată mai grele, căci pun în joc nu doar viitorul nostru și al copiilor noștri, ci (datorită progresului tehnic și redutabilelor lui posibilități) al întregii omeniri, pentru multe secole de acum încolo... Ecologia, de exemplu, presupune și prudență, apropiindu-se prin aceasta de morală. Ar fi o greșeală să considerăm prudența depășită: este cea mai modernă dintre virtuțile noastre sau, mai degrabă, dintre toate virtuțile, este cea pe care modernitatea ne-o face cea mai necesară.

Morală aplicată, spuneam, și în ambele sensuri ale termenului: este contrariul moralei abstracte, teoretice, dar și contrariul unei morale lipsite de grijă. Faptul că aceasta din urmă este contradictorie demonstrează în bună măsură de ce este necesară prudența, inclusiv pentru a apăra morala de fanatism (întotdeauna imprudent prin forța entuziasmului) și de ea însăși. Câte orori nu s-au făptuit în numele Binelui? Câte crime, în numele virtuții? Aproape toate acestea au fost păcate împotriva toleranței dar și, de multe ori, împotriva prudenței. Feriți-vă de acești Savonarola, pe care Binele îi orbește! Prea atașați principiilor pentru a ține seama de indivizi, prea siguri de intențiile lor pentru a-și mai face griji privind consecințele...

---

opune concepțiile mele celor ale lui Hans Jonas. Dacă etica nu ar exista decât la prezent, aceasta nu ar scuti-o de preocuparea pentru viitor, inclusiv în ceea ce privește generațiile viitoare (mai ales astăzi, dat fiind nivelul fără precedent de dezvoltare la care a ajuns civilizația umană). Numai ființele vii pot avea îndatoriri: dar – după cum demonstrează Jonas – ele au datorii și față de cei care nu trăiesc încă: față de omenirea care va veni după noi și căreia au obligația să nu-i compromită existența. În ceea ce mă privește, n-am considerat niciodată că trebuie și nici chiar că putem să ne dispensăm de orice raport cu viitorul. Am susținut adesea și foarte limpede contrariul (vezi, de exemplu, *Le mythe d'Icare*, p. 149-150: *Vivre*, p. 214-224; *Une éducation philosophique*, p. 145-146 și 158-160...). Ceea ce am vrut să arăt, împotriva iluziilor speranței și a capcanelor utopiei, este pur și simplu că raportarea noastră la viitor nu poate atrage o responsabilitate politică sau morală decât în măsura în care viitorul la care se referă depinde de noi: deci în măsura în care este un raport nu de speranță, ci de voință. Aceasta este prudența: voință actuală (ca orice voință) de a pregăti sau de a apăra viitorul – viitorul propriei ființe, atât cât este posibil, și al altora, atât cât trebuie.

Morala fără prudenţă este o morală deşartă, periculoasă. „Caute“, spunea Spinoza: „Fereşte-te!“[1]

Este maxima prudenţei, şi trebuie să ne îndoim până şi de morală atunci când aceasta îşi neglijează limitele sau incertitudinile. Bunele intenţii nu sunt o garanţie şi nici buna conştiinţă nu e o scuză. Pe scurt, morala nu este suficientă virtuţii: mai este nevoie şi de inteligenţă, şi de luciditate. Este ceea ce simţul umorului ţine treaz, iar prudenţa recomandă.

Este o imprudenţă să nu asculţi decât de glasul moralei, şi este imoral să fii imprudent.

---

[1] Deviză înscrisă în blazonul său.

4

CUMPĂTAREA

Nu înseamnă să nu te bucuri, nici să te bucuri mai puțin. N-ar mai fi vorba de virtute, ci de tristețe, nu de temperanță, ci de ascetism, nu de moderație, ci de neputință. În schimb, nu vom înceta niciodată să amintim această frumoasă spusă a lui Spinoza, poate cea mai epicureană dintre toate cele pe care le-a scris și unde este surprins atât de bine esențialul: „Este neîndoios că numai o superstiție sălbatică și tristă ne oprește să ne înveselim. De ce ar fi mai potrivit să ne potolim foamea și setea decât să alungăm melancolia? Aceasta este legea și convingerea mea. Nici o divinitate și nimeni, decât poate vreun invidios, nu se poate bucura de neputința și de necazul meu, nici nu poate lua drept virtuți lacrimile, suspinele, temerile noastre și altele la fel, care sunt mărturii ale unui suflet neputincios; cu cât suntem însuflețiți de o bucurie mai mare, cu atât atingem perfecțiunea, pentru că trebuie să ne împărtășim din natura divină. Este faptă de om înțelept, prin urmare, să te folosești de lucruri și să te bucuri de ele atât cât este cu putință (nu, însă, până la dezgust, căci aceasta nu mai înseamnă bucurie)"[1].

Cumpătarea este aproape perfect definită de paranteza de mai sus. Ea este contrariul dezgustului sau a ceea ce duce la acesta: nu este vorba să te bucuri mai puțin, ci să te bucuri mai bine. Cumpătarea, care înseamnă moderație în dorințele simțurilor, este și garanția unei bucurii mai aproape de puritate, de împlinire. Cumpătarea înseamnă gust luminat, stăpânit, cultivat. Spinoza continua, în nota citată mai înainte: „Spun că este faptă de om înțelept să te hrănești și să petreci cumpătat, cu mâncare gustoasă și cu băutură

---

[1] Spinoza, *Etica*, IV, notă la prop. 45; Editura Științifică și Enciclopedică, Colecția Clasicii Filosofiei Universale, 1981, trad. Alexandru Posescu.

bună, ca şi cu parfumurile, cu gingăşia plantelor pline de viaţă, cu podoabe, muzică, jocuri şi exerciţii de gimnastică, teatru şi altele de felul acesta, de care oricine se poate folosi fără nici o daună pentru altul"[1].

Cumpătarea este această moderaţie prin care rămânem stăpânii plăcerilor noastre, în loc să le devenim sclavi. Ea este bucurie liberă şi cu atât mai mare cu cât se bucură de propria ei libertate. Ce plăcere să fumezi, atunci când ştii că poţi să te lipseşti de ţigări! Sau să bei, atunci când nu eşti dependent de alcool! Să faci dragoste, când nu eşti prizonierul propriei dorinţe! Plăceri cu atât mai curate cu cât sunt mai libere. Mai pline de bucurie, căci sunt mai bine stăpânite. Cu atât mai senine, cu cât sunt mai puţin acaparatoare. Este uşor? Sigur că nu. Este posibil? Nu întotdeauna, din câte ştiu eu, şi nu în cazul oricui. Acesta este motivul pentru care cumpătarea constituie o virtute, adică o excelenţă: este culmea îngustă, spune Aristotel, între două abisuri contrarii, cel al necumpătării şi cel al insensibilităţii[2], între tristeţea desfrânatului şi a celui care nu se poate bucura, între dezgustul celui îmbuibat şi cel al anorexicului. Ce nenorocire e să-ţi simţi corpul o povară, dar ce fericire e să te bucuri de el şi să-l foloseşti!

Necumpătatul este un sclav, cu atât mai aservit cu cât îşi poartă peste tot stăpânul cu sine. Prizonier al trupului, al dorinţelor şi obişnuinţelor sale, prizonier al forţei acestora şi al propriei sale slăbiciuni. Epicur avea dreptate să insiste nu asupra temperanţei sau moderaţiei *(sophrosuné)*, cum făceau Aristotel şi Platon, ci asupra independenţei *(autarkeia)*. Dar una nu poate exista fără cealaltă: „Considerăm independenţa un mare bine, nu pentru că la urma urmei putem trăi cu puţin, ci pentru că la nevoie ne mulţumim cu puţin, ferm convinşi că de abundenţă te bucuri atunci când ai cea mai puţină nevoie de ea şi că tot ceea ce este natural este uşor de procurat, numai deşertăciunile fiind greu de obţinut"[3].

---

[1] *Ibid.*

[2] Vezi Aristotel, *Etica nicomahică*, II, 7, 1107 *b* 4-8 şi III, 14, 1119 *a* 5-20. Despre virtute drept cale de mijloc (şi ca pisc) între două vicii opuse, unul prin exces, iar celălalt prin absenţă, vezi, de asemenea, *Etica nicomahică*, II 5 şi 6 (în special 1107 *a* 1-7).

[3] Epicur, *Scrisoare către Meneceu*. De comparat cu cele scrise de Aristotel despre cumpătare: *Etica nicomahică*, III, 13-15. Pentru *autarkeia* la Aristotel, vezi *Etica nicomahică*, I, 5, 1097 *b* 8.

În cea mai sănătoasă dintre societăți, apa și pâinea nu lipsesc aproape niciodată, dar în cea mai bogată dintre lumi aurul și luxul nu sunt niciodată suficiente. Cum am putea fi oare fericiți, de vreme ce suntem nesatisfăcuți? Și cum să fim satisfăcuți, dacă dorințele noastre nu au limite? Epicur făcea un adevărat banchet cu puțină brânză sau cu un pește uscat. Ce plăcere să mănânci atunci când ți-e foame! Ce plăcere să nu-ți mai fie foame, după ce ai mâncat! Și ce libertate, să nu fii supus nimănui altcuiva decât naturii! Cumpătarea este o modalitate de a ajunge la independență, așa cum aceasta este necesară fericirii. Să fii cumpătat înseamnă să ai puterea de a te mulțumi cu puțin, dar important nu este acest puțin, ci forța de a te reține și mulțumirea de a te opri aici.

Cumpătarea – la fel ca prudența și poate la fel ca și celelalte virtuți – ține, deci, de arta de a te bucura: este acțiunea dorinței asupra ei însăși, a viului asupra lui însuși. Cu ajutorul cumpătării nu ne depășim limitele, ci învățăm să le respectăm. Este o concretizare, printre altele, a ceea ce Foucault numește grija de sine: virtute mai degrabă etică decât morală[1] și care ține nu atât de datorie, cât de bunul-simț. Este prudența aplicată plăcerilor: înseamnă să te bucuri cât mai mult și cât mai bine posibil, însă prin intensificarea senzațiilor și a conștientizării lor, nu prin multiplicarea la infinit a obiectelor plăcerii. Sărmanul Don Juan, care are nevoie de atâtea femei! Bietul alcoolic, care are nevoie de atâta băutură! Vai de lacom, căruia îi trebuie atâta mâncare! Epicur învăța să ia plăcerile așa cum vin ele, ușor de satisfăcut atunci când sunt naturale și când trupul e ușor de domolit. Ce poate fi mai simplu decât să stingi setea? Ce poate fi mai ușor de satisfăcut – cu excepția cazurilor de mizerie extremă – decât pântecele sau sexul? Dorințele noastre naturale și necesare sunt limitate, în mod fericit limitate[2].

Nu corpul este cel imposibil de satisfăcut. Nelimitarea dorințelor, cea care ne dă insatisfacție și nefericire, nu este decât o

---

[1] Asupra sensului acestei distincții, vezi articolul meu „Morală sau etică?", în *Valeur et vérité*, PUF, 1994. În ceea ce privește grija de sine, vezi, desigur, Michel Foucault, *Istoria sexualității*, Editura de Vest, Timișoara, 1995.

[2] Despre dorințele naturale și necesare, ca și despre contrariul acestora, vezi Epicur, *Scrisoare către Meneceu*, 127, precum și *Maxime capitale* XXIX. Pentru clasificarea dorințelor la epicurieni, vezi M. Conche, *Epicur, Lettres et maximes*, reed. PUF, 1987, Introducere, pag. 63-69.

boală a imaginației. Avem visuri mai mari decât puterile noastre, și-i reproșăm propriului trup, în mod absurd, micimea. Înțeleptul „pune stavilă dorinței, ca și temerilor"[1]: acestea sunt limitele corpului și cele ale cumpătării. Necumpătații, însă, le disprețuiesc și vor să le depășească. Nu le mai este foame? Se forțează să vomite. Nu le mai este sete? Câteva alune sărate, sau chiar niște alcool, și problema s-a rezolvat. Nu mai au chef să facă dragoste? Pentru asta există, doar, revistele pornografice! Merge și asta, dar la ce bun? Și cu ce preț? Sunt prizonieri ai plăcerilor, în loc să fie (chiar prin plăcerea în sine) liberi! Prizonieri ai insatisfacției, până într-atât încât ajung, la sațietate, să-i simtă lipsa! Ce tristețe, spun ei atunci, să nu-ți fie nici foame, nici sete... Vor întotdeauna mai mult și nu știu să se mulțumească nici cu prea multul! De aceea sunt desfrânații triști, iar alcoolicii – nefericiți. Și ce poate fi mai îngrozitor decât un lacom ghiftuit? „Am mâncat prea mult", spune el, tolănindu-se greoi, umflat, epuizat...

„Necumpătarea este blestemul voluptății", spunea Montaigne, iar temperanța nu este dușmanul ei, ci „mirodenia" care permite savurarea plăcerii „în toată dulceața ei".[2]

Este exact ceea ce face gurmandul care, spre deosebire de lacom, preferă calitatea cantității. Este un progres, dar înțeleptul urmărește mai mult: calitatea plăcerii lui este mai importantă decât cea a bunătăților care i-o pricinuiesc. Este tot un gurmand, dacă vreți, dar de gradul al doilea, gradul primordial, totuși: un gurmand al propriului sine sau, mai degrabă (căci sinele nu este decât un fel de mâncare ca atâtea altele) un gurmand al vieții, al plăcerii anonime și impersonale de a mânca, de a bea, de a simți, de a iubi... Nu este un estet, ci un cunoscător. El știe că nu există altă plăcere decât aceea a gustului, și nici un alt gust decât acela al dorinței: „Bucatele simple", își spune el, „îți oferă aceeași plăcere ca și meniurile somptuoase, dacă alungi suferința care vine din necesitate, iar pâinea de orz și apa sunt delicioase pentru cel care le duce la gură de nevoie. Obișnuința regimurilor simple și necostisitoare este deci bună pentru sănătate, face omul mai activ în ocupațiile necesare vieții, ne ajută să ne simțim mai bine atunci când, la

[1] Cum spunea Lucrețiu despre Epicur: „Et finem statuit cuppedinis atque timoris" (*De rerum natura*, VI, 25).
[2] *Eseuri*, III, 13.

răstimpuri, ne găsim în fața unor mese costisitoare, și ne încurajează în fața capriciilor sorții"[1].

Într-o societate dezvoltată, cum era cea în care a trăit Epicur și cum este a noastră, ceea ce este necesar este ușor de procurat, iar ceea ce nu este necesar – greu de obținut și de păstrat în liniște. Cine știe să se mulțumească, însă, numai cu strictul necesar, și cine nu râvnește la abundență dacă întâmplarea nu i-o hărăzește? Poate numai un înțelept. Cumpătarea îi sporește plăcerea, atunci când ea există, și îi ține locul, în lipsă. El este, deci, întotdeauna, sau aproape întotdeauna, bucuros: ce plăcere să fii viu! ce plăcere să nu-ți lipsească nimic! ce plăcere să fii stăpânul dorințelor tale! Înțeleptul epicurian practică o cultură intensivă – mai degrabă decât extensivă – a propriilor voluptăți, se simte atras de ceva mai bun, nu de ceva mai mult – și aceasta îi ajunge pentru a fi fericit. El trăiește „cu inima mulțumindu-i-se cu puțin", cum spunea Lucrețiu, cu atât mai sigur de bunăstarea sa cu cât știe că „de acest puțin nu va duce niciodată lipsă"[2], și chiar dacă va ajunge la sapă de lemn obișnuința îl va scăpa de alte necazuri. Ce i-ar putea lipsi aceluia care se mulțumește numai cu viața? Sfântul Francisc din Assisi a redescoperit acest secret al sărăciei fericite. Lecția este, însă, și mai valoroasă pentru noi, care trăim în societăți ale abundenței, unde se suferă și se moare din cauza lipsei de cumpătare mai des decât din cauza foametei sau a ascetismului. Cumpătarea este o virtute pentru toate timpurile, dar este cu atât mai necesară în perioadele de bunăstare. Nu este o virtute de excepție, cum este curajul (cu atât mai necesar cu cât vremurile sunt mai dificile), ci o virtute obișnuită și umilă: virtute nu a excepției, ci a normei, nu a eroismului, ci a normalității. Este contrariul acelei *dereglări a tuturor simțurilor* cântate de Rimbaud. Din această cauză, poate, epoca noastră, care preferă poeții filosofilor și copiii înțelepților, are tendința să uite că și cumpătarea este o virtute, văzând în ea numai o regulă de igienă. Sărmană epocă, în care medicii se află mult deasupra poeților!

Sfântul Toma a văzut bine că această virtute fundamentală, într-un fel mai puțin elevată decât celelalte trei (prudența este mai necesară, curajul și justiția mai strălucitoare), le depășește adesea în dificultate[3].

---

[1] Epicur, *Scrisoare către Meneceu*, 130 – 131.

[2] Lucrețiu, *Poemul naturii*, Ed. Minerva, 1981, trad. D. Murărașu, V. 1117-1119.

[3] *Summa theologiae*, II a II ae, întrebarea 141, art. 8.

Căci cumpătarea lucrează asupra dorinţelor celor mai necesare supravieţuirii individului (a bea, a mânca) şi a speciei (a face dragoste), dorinţe care sunt şi cele mai puternice[1], deci şi cele mai greu de stăpânit. Nu se pune problema suprimării lor – insensibilitatea este un defect[2] – ci, cel mult, şi pe cât posibil, a controlării lor (în sensul acelui *self-control* din limba engleză), a reglării lor (aşa cum se reglează un motor sau se pune în scenă un balet, al menţinerii lor în echilibru, armonie şi pace. Cumpătarea este o reglare voluntară a pulsiunilor vieţii, este afirmarea sănătoasă a puterii noastre de a exista, cum spune Spinoza, şi, mai ales, a puterii sufletului asupra impulsurilor iraţionale ale afectelor şi ale poftelor noastre[3].

Cumpătarea nu este un sentiment. Este o putere, deci o virtute[4].

Este „virtutea care se ridică deasupra tuturor felurilor de beţii", spune Alain[5], şi care trebuie, deci, să se ridice şi deasupra beţiei virtuţii[6].

---

1 *Ibid.*, art. 4.

2 *Summa theologiae*, II *a* II *ae*, întrebarea 142, art. 1. Vezi şi Aristotel, *Etica nicomahică*, II, 7, 1107 *b* 4-8 şi III, 14, 1119 *a* 5-21.

3 Vezi, de exemplu, *Etica*, III, notă la prop. 56, şi V, prop. 42 şi nota.

4 *Ibid.*, şi IV, def. 8.

5 Alain, *Définitions*, în *Les arts et les dieux*, Pléïade, p. 1094 (definiţia cumpătării).

6 Vezi Montaigne, *Eseuri*, I, 30 („Despre moderaţie") şi Kant, *Principiile metafizice ale teoriei virtuţii*, Introducere.

5

CURAJUL

Dintre toate virtuțile, curajul este, fără îndoială, admirat în modul cel mai unanim. Este de mirare, dar prestigiul de care se bucură pare să nu depindă nici de societăți, nici de epoci, și cu atât mai puțin de indivizi. Peste tot bravura este stimată, iar lașitatea – disprețuită. Formele pot varia, desigur, ca și conținutul; de altfel, fiecare civilizație are temerile ei, deci și propriile tipuri de curaj. Ceea ce nu variază, însă, deloc, sau variază foarte puțin este aprecierea curajului privit ca o capacitate de a depăși teama, ridicându-se deasupra lașității sau poltroneriei, care cedează în fața acestuia. Curajul este virtutea eroilor, și cine nu admiră eroii?

Această unanimitate nu dovedește, totuși, nimic, ba este chiar suspectă. Unanim admirat înseamnă admirat și de cei răi, și de imbecili. Ce încredere se poate avea în judecata lor? Universal admirată este și frumusețea, care nu este o virtute, iar blândețea – care este o virtute – este adesea disprețuită. Faptul că morala este universalizabilă în principiu nu înseamnă că ea este universală în succesul aplicării. Virtutea nu este un spectacol, iar aplauzele nu-i folosesc la nimic.

Curajul poate servi, desigur, la orice, chiar și în rău, și n-ar putea să-și schimbe natura. Răutatea curajoasă rămâne tot răutate, iar fanatismul curajos e tot fanatism. Acest curaj – curaj în rău și pentru rău – mai poate fi considerat virtute? Ar fi de neconceput. Cum să admiri curajul unui asasin sau al unui SS-ist, și prin ce îi face curajul pe aceștia virtuoși? Dacă ar fi fost mai lași, poate că ar fi făcut mai puțin rău. Ce înseamnă această virtute care poate sluji unor scopuri rele? Ce este cu această valoare care pare indiferentă la valori?

„Curajul nu este o virtute", spune Voltaire, „ci o calitate, întâlnită și la scelerați, și la marii oameni".[1] Un lucru de excepție, deci, care, în sine, nu este nici moral, nici imoral. La fel sunt inteligența și forța: la fel de admirate, deopotrivă de ambigue (putând sluji și binelui, și răului), și prin aceasta, din punct de vedere moral, indiferente. Nu sunt, totuși, sigur că, în ceea ce privește curajul, nu este vorba de ceva mai mult. Să luăm exemplul unui ticălos oarecare: faptul că este inteligent sau idiot, robust sau lipsit de puteri nu-i schimbă cu nimic valoarea, din punct de vedere moral. Ba chiar, într-o oarecare măsură, prostia i-ar putea servi drept scuză, la fel ca și handicapul fizic, despre care s-ar putea presupune că i-a deformat caracterul. Circumstanțe atenuante, s-ar putea spune: dacă n-ar fi fost idiot sau schilod, ar fi fost, oare, la fel de rău? Inteligența și forța, în loc să atenueze nimicnicia unui individ, mai degrabă i-o amplifică, făcându-l în același timp și mai periculos, și mai vinovat. Nu la fel stau lucrurile în cazul curajului. Dacă lașitatea poate servi uneori drept scuză, curajul, ca atare, nu este mai puțin pus în valoare din punct de vedere etic (fără ca aceasta să dovedească, după cum vom vedea, că el constituie întotdeauna o virtute) nici chiar în cazul-limită al ticălosului. Să luăm exemplul a doi ofițeri SS întru totul comparabili, dintre care unul este curajos, iar celălalt laș. Cel curajos este, poate, mai periculos, dar cine poate spune că el este mai vinovat, mai de disprețuit, mai demn de ură decât celălalt? Dacă spun despre cineva că este „crud și laș", cele două calificative se amplifică unul prin celălalt. Dacă spun, însă, că este „crud și curajos", calificativele se diminuează reciproc. Între noi fie vorba, cum ai putea disprețui sau urî un *kamikaze*?

Să lăsăm, însă, războiul, care ne-ar îndepărta prea mult de subiect. Să ne imaginăm, mai degrabă, doi teroriști care, în timpuri de pace, aruncă fiecare în aer câte un avion plin de turiști... Cum să nu-l disprețuiești mai mult pe cel care detonează bomba de la sol, fără nici un risc pentru el însuși, decât pe cel care rămâne în avion și care moare, în deplină cunoștință de cauză, alături de ceilalți pasageri? Mă opresc la acest exemplu. Să presupunem că

---

[1] Nu am reușit să găsesc referința dar, căutând-o, am dat peste aceeași idee în *Rome sauvée*, sau *Catilina*, V, 3: „Curajul nestăpânit, în inimile muritorilor, face din ei fie mari eroi, fie mari criminali" (*Oeuvres complètes*, vol. 5, Garnier-Frères, 1877).

ambii teroriști au motivații asemănătoare, să zicem ideologice, după cum și actele lor au, în ceea ce privește victimele, consecințe identice. Admitem că, în cazul atentatelor teroriste, consecințele sunt prea grave și motivațiile prea discutabile pentru ca ultimele să le poată justifica pe primele: altfel spus, admitem că ambele atentate sunt condamnabile din punct de vedere moral. Unul dintre teroriștii noștri aduce însă, în ecuație, lașitatea, căci știe că nu își asumă nici un risc, iar celălalt, care știe că va muri – curajul. Schimbă aceste argumente cu ceva datele problemei? Cu nimic, repetăm, în ceea ce le privește pe victime. Dar ce putem spune despre atentatori? Curaj contra lașitate? Fără îndoială, dar ține aceasta de morală, sau de psihologie? De virtute sau de caracter? Nu se poate nega rolul pe care îl joacă psihologia sau caracterul. Se mai adaugă, însă, ceva, ceea ce eu consider că ține de morală: teroristul eroic atestă, cel puțin prin sacrificiul propriu, sinceritatea și, poate, dezinteresul motivațiilor sale. O dovadă suplimentară ar fi diminuarea până la dispariție a stimei (desigur, amestecată cu multe alte sentimente) pe care o simțim față de un asemenea terorist, după ce aflăm – citindu-i jurnalul intim, de exemplu – că nu a acceptat să moară astfel decât știind că va câștiga mult mai mult (o eternitate fericită în lumea de apoi, să zicem, gândindu-ne la fanatismul religios). În acest caz, egoismul își reintră în drepturi (dacă și le-a pierdut vreodată), iar moralitatea actului scade corespunzător. Nu mai avem de-a face decât cu un individ gata să sacrifice victime inocente pentru propria lui fericire, fie ea și *post-mortem*. Altfel spus, un ticălos obișnuit, curajos poate, dar mânat de un curaj interesat, care-și pierde astfel orice valoare morală. Curajul interesat nu înseamnă altceva decât egoism. Să ne imaginăm, însă, un terorist ateu: dacă își sacrifică viața, cum l-am putea bănui de motivații egoiste? Curajul dezinteresat este eroism și, dacă aceasta nu schimbă cu nimic moralitatea actului, spune, totuși, ceva despre valoarea individului respectiv.

Acest exemplu este edificator. Ceea ce stimăm la oamenii curajoși și culminează cu sacrificiul de sine este, mai întâi, riscul asumat fără motivații egoiste, altfel spus, o formă, chiar dacă nu întotdeauna altruistă, măcar dezinteresată, o formă de detașare, de distanțare de sine. În tot cazul, aceasta este ceea ce trebuie stimat *din punct de vedere* moral în cazul curajului. Cineva vă atacă pe stradă, tăindu-vă orice posibilitate de retragere. Vă apărați cu furie, sau implorați milă? Este o problemă de strategie sau, să zicem, de temperament. Este de la sine înțeles că puteți adopta o atitudine

glorioasă sau virilă. Dar gloria nu înseamnă morală, şi nici virilitatea – virtute. Să spunem, însă, că, aflându-vă pe stradă, auziţi strigătul de ajutor al unei femei atacate de un derbedeu care vrea s-o violeze. Este evident că, în acest caz, curajul de care daţi sau nu dovadă demonstrează ceva despre caracterul dumneavoastră, dar vă angajează şi din punct de vedere moral, cu alte cuvinte al virtuţii sau nimicniciei dumneavoastră. Ca să rezumăm cele spuse până acum, curajul este întotdeauna demn de respect din punct de vedere psihologic sau sociologic; însă, din *punct de vedere moral*, curajul nu este demn de stimă decât atunci când se pune, cel puţin parţial, în serviciul altora, dacă reuşeşte să se elibereze, în măsură mai mare sau mai mică, de interesul egoist imediat. Acesta este motivul pentru care curajul în faţa morţii, mai ales în cazul unui ateu, este curajul suprem[1], pentru că eul său nu poate spera într-o răsplată imediată concretă şi pozitivă. Am precizat „imediată", „concretă" şi „pozitivă" deoarece este bine ştiut că nu se poate face cu totul abstracţie de personalitate: chiar şi eroul poate fi suspectat că ar fi căutat gloria sau a încercat să fugă de remuşcări, altfel spus că ar fi căutat în virtute, fie şi indirect şi cu titlu postum, propria fericire sau propria bunăstare. Nu se poate scăpa de *ego* şi nici de principiul plăcerii. Însă a-ţi găsi plăcerea în serviciile aduse altora, a-ţi găsi împlinirea în acţiunile generoase nu numai că nu contravine altruismului, dar respectă chiar definiţia acestuia şi principiul virtuţii.

Iubirea de sine, spune Kant, fără să fie întotdeauna vinovată, reprezintă sursa tuturor relelor[2].

La care aş adăuga bucuros şi iubirea de semeni, dar ar însemna să măresc prea mult distanţa ce le separă. Nu-ţi iubeşti aproapele, fără îndoială, decât iubindu-te pe tine însuţi (de aceea recomandă Scripturile „iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi"), iar iubirea de sine nu poate exista decât în măsura în care iubirea a fost mai întâi primită şi interiorizată. Rămâne, totuşi, o diferenţă de accent, de orientare, între cel care nu se iubeşte decât pe sine şi cel capabil să-i iubească, uneori dezinteresat, şi pe alţii, între cel

---

[1] Cum spune Aristotel (*Etica nicomahică*, III. 9. 1115 *a*. şi *Etica eudemică*, III, 1. 1229 *b*), Sfântul Toma (*Summa theologiae*, II a II ae. întrebarea 123, art. 4 şi 5), şi Jankélévitch (*Traité des vertus*, II, 1; *Les vertus et l'amour*, cap. 2).

[2] *Religia în limitele raţiunii simple*, Partea I. Remarci generale: vezi şi *Critica raţiunii practice*, I, nota 2 la teorema 4, şi *Fundamentele metafizicii moravurilor*, II, în *Despre frumos şi bine*, Ed. Minerva, BPT, 1981, selecţie şi note de Ion Ianoşi.

căruia nu-i place decât să primească şi acela care preferă să dea, deci între un egoism sordid şi egoismul sublim, purificat, eliberat (da: egoism eliberat de *ego!*) pe care îl mai numim... altruism sau generozitate.

Dar să revenim la curaj. Ceea ce reţinem din exemplele date până acum, şi s-ar mai putea găsi şi altele, este că, dintr-o simplă trăsătură de caracter, cum este la început, curajul nu poate deveni virtute decât atunci când este pus în slujba unei cauze generale şi generoase. Ca trăsătură de caracter, curajul este în primul rând o lipsă de sensibilitate în faţa fricii, aceasta fiind fie prea puţin resimţită, fie bine suportată, uneori chiar cu plăcere. Acesta este curajul amatorilor de misiuni imposibile, al amatorilor de scandal sau al temerarilor, curajul „durilor", cum li se spune în filmele poliţiste, şi este evident că acest curaj poate să nu aibă nimic în comun cu virtutea. Să însemne asta că punctul de vedere moral nu contează? Lucrurile nu sunt chiar atât de simple. Până şi într-o situaţie în care omul nu ar acţiona decât din egoism, s-ar putea spune că acţiunea curajoasă (alegerea luptei împotriva agresorului, şi nu a supunerii smerite, de exemplu), dovedeşte mai multă stăpânire de sine, mai multă demnitate, mai multă libertate – tot atâtea calităţi semnificative din punct de vedere moral şi care redau curajului, retroactiv, ceva din propria lor valoare. Fără să fie, deci, întotdeauna moral în esenţă, curajul este ceva fără de care orice morală ar fi imposibilă sau fără efect. Ce importanţă ar mai da îndatoririlor sale cineva care cedează complet în faţa fricii? Astfel se explică acel fel de stimă – pe care aş numi-o premorală sau cvasimorală – pe care o nutresc oamenii faţă de curaj, chiar şi atunci când acesta este pur fizic sau pus în slujba unor scopuri egoiste. Curajul obligă la respect. Fascinaţie periculoasă, desigur (căci, din punct de vedere moral, curajul nu dovedeşte nimic), dar explicabilă în măsura în care interpretăm curajul ca fiind măcar încercarea de a ieşi din jocul pur al instinctelor şi al spaimelor, altfel spus ca o stăpânire de sine şi a propriei frici – înclinaţii care, deşi nu întotdeauna morale, reprezintă condiţia minimă, nu suficientă, dar necesară, a oricărei moralităţi. Frica este egoistă. Laşitatea este egoistă. Se poate trage concluzia că forma de curaj primar, fizic sau psihologic, despre care am vorbit mai înainte, nu este încă o virtute sau că această virtute (această excelenţă) nu constituie încă o morală. Anticii vedeau în ea un semn al virilităţii (*andreia*, cuvânt care înseamnă „curaj" în limba greacă, vine, ca de altfel şi *virtus* al latinilor, dintr-o rădăcină care se traduce prin

„om“, *anêr* sau *vir*, nu ca denumire generică a ființei, ci ca opus al femeii), și mulți sunt de acord și astăzi cu această interpretare. „A avea sau nu vână“, se spune în popor, ceea ce denotă că psihologia, fie ea și fantezistă, are în acest caz o importanță mai mare decât moralitatea. Să nu ne lăsăm, însă, înșelați de acest curaj fizic, al luptătorului. Este cert că și o femeie poate să dea dovadă de un astfel de curaj. Dovadă care, însă, din punct de vedere moral, nu dovedește nimic. Acest curaj îl poate caracteriza și pe ticălos, și pe omul cinstit, căci nu este decât o reglare fericită și eficientă a agresivității. Kant îi spune „curaj patologic“, iar Descartes – „curaj pasional“[1].

Forme de curaj cel mai adesea utile, desigur, dar utile în primul rând celui care dă dovadă de ele și, prin aceasta, lipsite de orice valoare propriu-zis morală. Spargerea unei bănci nu este o acțiune lipsită de primejdii, și e, deci, nevoie de curaj pentru întreprinderea ei. Aceasta nu o transformă, însă, într-o acțiune morală, sau măcar e nevoie de circumstanțe cu totul speciale (referitoare mai ales la motivații) pentru ca spargerea unei bănci să devină morală. Ca virtute, dimpotrivă, curajul presupune întotdeauna o formă de dezinteresare, de altruism, de generozitate, fără să excludă, desigur, o anumită lipsă de sensibilitate în fața fricii, sau chiar un anume gust pentru ea. Nu le exclude, dar nici nu le presupune în mod obligatoriu. Acest fel de curaj nu înseamnă absența fricii, ci capacitatea de a se ridica deasupra ei printr-un efort de voință și prin generozitate. Nu mai este doar o problemă psihologică, ci presupune o forță sufletească în fața primejdiei. Nu este nici o problemă de pasiune, ci o virtute, și o virtute care le condiționează pe toate celelalte. Nu mai este vorba nici de curajul „durilor“, ci despre curajul celor buni și al eroilor.

Am spus că acest curaj este condiția oricărei virtuți – lucru pe care, dacă vă amintiți, l-am spus și despre prudență. De ce nu? De ce ar trebui ca virtuțile să fie condiționate de una singură dintre ele? Celelalte virtuți, fără prudență, ar fi oarbe sau prostești. Fără curaj, însă, ele ar fi vane și lașe. Cel drept, fără prudență, n-ar ști cum să combată nedreptățile, însă în absența curajului n-ar

---

[1] Descartes, *Pasiunile sufletului*, II, art. 59, și III, art. 171, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984, trad. Dan Răutu; Kant, *Principiile metafizice ale teoriei virtuții*, Introducere, XII, și *Fundamentele metafizicii moravurilor*, I. Să reamintim că „patologic“ la Kant nu înseamnă anormal sau maladiv, ci desemnează, conform etimologiei, tot ceea ce ține de pasiune (*pathos*) sau, în general, de impulsurile sensibile (cf. *Critica rațiunii pure*).

îndrăzni să facă nimic împotriva lor. Cel lipsit de prudență n-ar ști ce mijloace să folosească pentru a-și atinge scopul, iar cel lipsit de curaj ar da înapoi în fața riscurilor pe care le presupune atingerea oricărui scop. Nici imprudentul și nici lașul nu au, deci, cum să fie oameni drepți de o dreptate în fapt, deci adevărată. Orice virtute are la bază curajul, orice virtute are la bază prudența. Cum ar putea, care, frica să țină locul uneia sau alteia?

Sfântul Toma explică foarte bine acestea: *fortitudo* (forța sufletului, curajul) condiționează orice virtute, în aceeași măsură în care o face și prudența, iar în fața primejdiei se poate transforma în oricare dintre ele.[1]

Virtute generală, deci, și propriu-zis fundamentală, căci le susține pe celelalte ca un pivot *(cardo)*, căci orice virtute trebuie, cum spunea Aristotel, „să fie capabilă să acționeze ferm și statornic“ (ceea ce s-ar putea numi forța spiritului). Dar și virtute specială (ceea ce numim *curaj* în sensul strict al cuvântului), care permite, după Cicero, „înfruntarea pericolelor și suportarea eforturilor“[2].

Căci curajul, să observăm în treacăt, este contrariul lașității, desigur, dar și al trîndăviei și al lipsei de vlagă. Poate fi vorba de același fel de curaj în ambele cazuri? Sigur că nu. Efortul, munca nu sunt totuna cu pericolul, după cum și frica este altceva decât oboseala. În ambele cazuri trebuie, însă, depășit impulsul primar, animalic, care înclină în favoarea trândăviei, a plăcerii sau a fugii. În măsura în care orice virtute reprezintă un efort – ceea ce este valabil cu excepția harului și a iubirii – orice virtute înseamnă și curaj, acesta fiind motivul pentru care, după cum observa Alain[3], cuvântul „laș“ este cea mai gravă dintre insulte: nu că lașitatea ar fi tot ceea ce este mai rău în om, dar fără curaj nimeni n-ar putea rezista răului din el însuși sau din jur.

---

[1] *Summae theologiae*, II a II ae, întrebarea 123, art. 2.

[2] *Ibid.* Cele două citate din Sf. Toma sunt împrumutate, în ceea ce-l privește pe Aristotel, din *Etica nicomahică*, II, 3, 1105 *a* 32 și, referitor la Cicero, din *Retorica, De inventione*, II, 54.

[3] *Les Propos d'Alain*, NRF, 120, p. 131 (este un citat superb pe care nu-l mai regăsesc, dar poate nu l-am căutat suficient în culegerile publicate în seria Pléïade).

Rămâne de văzut care este raportul dintre curaj și adevă
Întrebarea l-a frământat mult pe Platon, care a încercat, fără s
reușească niciodată într-o măsură satisfăcătoare, să apropie cura
jul fie de cunoaștere (în *Lahes* și *Protagoras*), fie de opinie (î
Republica): astfel, curajul ar fi „cunoașterea lucrurilor de temut ș
a celor inofensive" sau, cel puțin, „păstrarea permanentă a une
opinii drepte și bine fundamentate asupra lucrurilor care sunt sa
nu de temut"[1].

Ar însemna să trecem, însă, cu vederea că, așa cum am arăta până acum, curajul presupune prezența fricii și înfruntarea acesteia. Poți da dovadă de curaj în fața unei primejdii imaginare, după cum acesta poate și lipsi în fața unui pericol real. Frica este cea care comandă. Frica este suficientă. Frică justificată sau nu, legitimă sau nu, rațională sau irațională – distincția între aceste forme nu reprezintă o problemă. Don Quijote a dat dovadă de curaj în fața morilor lui de vânt, în vreme ce știința, cu toată siguranța pe care o poate conferi, nu a dat niciodată cuiva curaj. Mai mult, virtutea nu are nici o legătură cu intelectualismul. Nu au existat și eroi ignoranți, sau savanți lași? Înțelepții? Dacă ar fi, într-adevăr, înțelepți, n-ar trebui să le fie frică de nimic (după cum susțin Epicur și Spinoza), iar curajul le-ar fi inutil. Filosofii? Că au nevoie de curaj ca să gândească e cert, dar gândirea nu a fost niciodată suficientă pentru a le da curaj. Știința sau filosofia pot, uneori, risipi temerile, desființându-le obiectul, dar curajul, repetăm, nu înseamnă absența fricii, ci capacitatea de a o înfrunta, de a o stăpâni, de a se ridica deasupra ei – ceea ce presupune existența obligatorie a fricii. Pentru omul modern cu știința lui, o eclipsă de soare, de exemplu, nu mai este un motiv de teamă. Aceasta nu îi conferă, însă, curaj în fața eclipsei, ci îl lipsește de ocazia de a da dovadă de curaj... sau de lipsa lui. La fel, dacă am putea să ne convingem (ca Epicur) că nu este nimic de temut în moarte, sau chiar (ca Platon) că moartea este ceva de dorit, n-am mai avea nevoie de curaj pentru a suporta ideea morții. În primul exemplu, cel al eclipsei, este suficientă știința, iar în cel al morții – înțelep-

---

[1] Vezi *Lahes*, în întregime, și *Protagoras*, 349 *a* – 350 *c* și 358 *d* – 360 *e*. *Republica*, IV, 429 *a* – 430 *c*, și Legile, XII, 963 *a* – 964 *d*. Despre curajul la Platon (și în istoria filosofiei în general) vezi și V. Jankélévitch, *Les vertus et l'amour* (*Traité des vertus*, II), cap. 2, ca și articolele publicate de E. Smoes și S. Matton în nr. 6 al seriei „Morală" a revistei *Autrement* („Curajul", Paris, 1992).

ciunea sau credința. Nu avem nevoie de curaj decât acolo unde acestea nu mai sunt suficiente, fie că nu le avem îndeajuns, fie din cauză că le lipsește eficacitatea. Știința, înțelepciunea sau puterea opiniei conferă sau lipsesc frica de obiectele ei. Ele nu dau curaj, ci oferă numai ocazia de a te servi sau a te dispensa de el.

Este ceea ce a înțeles foarte bine Jankélévitch: curajul nu este cunoaștere, ci decizie, nu opinie, ci acțiune[1].

Din acest motiv, rațiunea nu este suficientă: „Rațiunea ne spune *ce* trebuie făcut, dacă e ceva de făcut, dar nu ne spune și *ce* este pe cale să se facă, și cu atât mai puțin face ea însăși ceea ce spune"[2].

Dacă se vorbește despre un curaj al rațiunii, din aceasta trebuie înțeles că rațiunii nu-i este niciodată frică, adică nu rațiunea este acel ceva din noi care se sperie și dă bir cu fugiții. Cavailles știa aceasta, după cum știa și că rațiunea nu este suficientă pentru voință și acțiune[3]: nu există curaj *more geometrico*, nici știință curajoasă. Demonstrați, dacă puteți, sub tortură că *nu trebuie* vorbit în aceste condiții. Demonstrație posibilă, dar cine ar considera-o suficientă? Raționamentul ar fi același la Cavailles (care nu a vorbit...) și la alții. Nu însă și voința, nu și curajul, care nu este altceva decât voința cea mai hotărâtă și, în fața primejdiei sau a suferinței, cea mai necesară.

Rațiunea este universală; curajul – singular. Rațiunea este anonimă; curajul – personal. Acesta este, de altfel, motivul pentru care uneori e nevoie de curaj pentru a lupta sau a suferi: nimeni nu poate gândi în locul nostru, după cum nimeni nu poate nici lupta, nici suferi în locul nostru. Mai mult chiar, rațiunea nu este suficientă, adevărul nu este nici el suficient, iar omul trebuie să găsească puterea de a depăși în sine tot ceea ce tremură și se opune, tot ceea ce l-ar înclina către o iluzie dătătoare de siguranță și confortabilă. De aici vine ceea ce numim curaj intelectual, adică refuzul de a ceda spaimei la nivelul gândirii, refuzul de a te supune oricui altcuiva decât adevărului, pe care nimic nu-l înspăimântă, chiar dacă poate fi înspăimântător.

---

1 *Op. cit.*, cap. 2, mai ales pag. 90-103 din ediția Champs-Flammarion, 1986. Aristotel spunea deja: „Socrate nu avea dreptate să afirme despre curaj că este cunoaștere" (*Morala*, I, 20, 1190 *b* 26-32).

2 *Ibid.*, p. 110.

3 Vezi articolul meu „Jean Cavailles sau eroismul rațiunii", *Une éducation philosophique*, mai ales pag. 302 – 308.

Este şi ceea ce numim luciditate, altfel spus, un curaj a[l] adevărului, dar căruia nu-i este suficient nici un adevăr. Oric[e] adevăr este etern, însă **curajul nu are sens decât în termen finit, î[n]** temporalitate -- adică într-o anumită durată. Zeii nu au nevoie d[e] curaj. Nici înţelepţii, poate, dacă ar trăi numai în sfera lucrurilo[r] eterne, nemuritoare, evocată de Epicur sau Spinoza[1].

Acest lucru nu este, însă, posibil, drept care ajungem din no[u] la concluzia că avem nevoie de curaj – curaj pentru a face şi [a] îndura, curaj pentru a trăi şi a muri, pentru a lupta, pentru a rezista, pentru a persevera... Spinoza înţelege prin *fermitate a sufletului* *(animositas)* acea „dorinţă prin care fiecare năzuieşte să-şi menţină existenţa numai sub porunca raţiunii"[2].

Curajul se găseşte, însă, în dorinţă, nu în raţiune; în efort, nu în dictat. Este vorba întotdeauna de a persevera prin propria fiinţă (ceea ce Eluard numeşte *„dorinţa cumplită de a dăinui"*), şi orice curaj ţine de voinţă.[3]

Să fie curajul virtutea începutului? Nu sunt deloc sigur[4] şi sunt cu atât mai puţin sigur că este numai aceasta, sau esenţialmente aceasta: este nevoie de curaj, poate chiar în mai mare măsură, şi pentru a continua, pentru a menţine. Este adevărat, totuşi, că a continua înseamnă a o lua mereu de la început, iar curajul, neputând fi „nici tezaurizat, nici capitalizat"[5], nu are continuitate decât cu o condiţie: să constituie un început mereu reînceput, în pofida oboselii şi a temerilor, din acest motiv întotdeauna necesar şi întotdeauna dificil... „Trebuie deci ieşit din teamă cu ajutorul curajului", spunea Alain, „şi această mişcare, care începe fiecare

---

[1] Epicur, *Scrisoare către Meneceu,* 135; Spinoza, *Etica,* V. Aceasta nu înseamnă (contrar părerii lui Jankélévitch, op. cit., p. 98-99) că la Epicur sau Spinoza n-ar fi loc pentru curaj sau pentru un altfel de curaj decât pura *aphobia* (absenţa temerilor) a înţeleptului: altfel spus, că rămâne curaj în toate locurile pe care înţelepciunea n-a reuşit să le ocupe...

[2] *Etica,* III, notă la prop. 59; vezi şi *Etica* IV, prop. 63 şi demonstraţia.

[3] *Etica,* III, prop. 9 şi nota; vezi şi *Etica* V, notă la prop. 10 şi prop. 41.

[4] Contrar celor afirmate de Jankélévitch (dar pentru a nuanţa mai mult) la începutul capitolului despre curaj din *op. cit.*, p. 89.

[5] Jankélévitch, *op. cit.*, p. 96.

dintre acțiunile noastre, este necesară și atunci când curajul ne este reținut, la nașterea fiecărui gând al nostru"[1].

Teama paralizează, și orice acțiune, chiar și fuga, înseamnă o depășire a acestei stări. Curajul învinge sau cel puțin încearcă, iar încercarea este deja o dovadă de curaj. Cum ar putea exista altfel virtute, fericire, viață? Un om cu sufletul puternic, citim la Spinoza, „năzuiește cât îi stă în putință să facă bine și să se bucure"[2]: în fața obstacolelor, care sunt nenumărate, această năzuință, acest efort reprezintă chiar curajul.

Ca orice virtute, curajul nu există decât la prezent. Faptul că ai avut curaj nu dovedește nici că îl ai în momentul de față, nici că îl vei avea. Este, totuși, un semn pozitiv și, la propriu, încurajator. Trecutul este obiect al cunoașterii și, din acest motiv, este mai important, din punct de vedere moral, decât viitorul, care este doar obiect al credinței, al speranței, al imaginației. A dori să dai ceva mâine sau peste câteva zile nu înseamnă a fi generos. La fel, a-ți propune să fii curajos săptămâna viitoare, sau peste zece ani, nu înseamnă curaj. Nu sunt decât proiecte ale voinței, decizii râvnite, virtuți imaginare. Aristotel (sau emulul care vorbește în numele lui) îi descrie amuzant, în Morală, pe cei care „fac pe vitejii când e vorba să se întâmple ceva peste doi ani, dar mor de spaimă dacă se trezesc nas în nas cu o primejdie imediată"[3]. Eroi imaginari, lași în realitate. Jankélévitch, care citează această aserțiune, mai spune că, pe bună dreptate, curajul este „intenția de moment la nevoie", în care momentul de curaj este „punctul nostru de tangență cu viitorul apropiat"; altfel spus, poți fi curajos nu mâine, și nici imediat, ci *pe loc*.[4] Foarte bine. Supus deci analizei, acest moment de cumpănă, în contact cu viitorul apropiat sau imediat, ce poate însemna altceva dacă nu un prezent care durează? Nu ai nevoie de curaj spre a depăși ceva ce nu mai este, dar nici pentru a înfrunta ceva ce nu există încă. Nici nazismul, nici sfârșitul lumii, nici propria mea naștere sau moarte nu sunt, pentru mine, obiecte față de care să-mi dovedesc curajul, deși, într-o

---

[1] *Lettres au Docteur H. Mondor sur le sujet du coeur et de l'esprit*; „Les arts et les dieux". Bibl. de la Pléïade, p. 733.

[2] *Etica*, IV, notă la prop. 73.

[3] *Etica*, I, 20, 1191 *a* 33 – 36, din care am citat aici după traducerea destul de liberă a lui Jankélévitch, *op. cit.*, p. 107. Vezi și *Etica nicomahică*, III, 9, 1115 *a* 33 – 35 și *Retorica*, II, 5, 1382 *a* 25 – 30. Acestui tip de personaj, pe care îl numește fanfaron, La Fontaine i-a consacrat o fabulă. *Leul și vânătorul.*

[4] *Ibid.*, p. 107.

oarecare măsură, şi moartea, şi sfârşitul lumii, şi nazismul sunt pentru mine idei actuale (o idee necesită, însă, incomparabil mai puţin curaj decât lucrul în sine!) Ce poate fi mai ridicol decât eroii în contumacie, care nu înfruntă, în plan imaginar desigur, decât primejdii rupte de prezent? Cu toate acestea, adaugă Jankélévitch, „curajul nu mai are aer dacă ameninţarea s-a concretizat deja, în întregime, şi, rupând farmecul posibilului, ridicând valurile incertitudinii, primejdia s-a transformat în nenorocire şi a încetat să mai fie o primejdie"[1].

Aşa să fie oare? Dacă ar fi adevărat, curajul n-ar mai fi necesar, ba s-ar dovedi chiar inutil, împotriva durerii fizice şi morale, a infirmităţii sau a doliului. În ce situaţii avem nevoie de curaj? Să luăm exemplul celor care rezistă torturii, asemeni lui Cavailles sau Jean Moulin. Cum ar putea crede cineva că viitorul, primejdia sunt cele care îi fac să-şi mobilizeze curajul (ce viitor ar putea fi mai rău decât prezentul, ce suferinţă mai grea decât tortura?), şi nu actualitatea atroce a suferinţei? S-ar putea spune că alegerea constă, în cazul lor, între a face să înceteze oroarea şi a continua să o îndure – alegere care, ca oricare alta, nu are sens decât proiectată în viitor. Fără îndoială, prezentul este mai mult de-o clipă, el reprezintă o durată, *o întindere,* cum spune Sfântul Augustin, întotdeauna iscată din trecut şi întotdeauna îndreptată spre viitor. Şi este nevoie de curaj, aş adăuga eu, pentru a dura şi pentru a îndura, pentru a suporta fără rupturi această tensiune care suntem noi înşine, această distanţă între trecut şi viitor, între memorie şi voinţă. Dar asta înseamnă chiar efortul de a trăi (acel *conatus* al lui Spinoza). Efortul este, însă, întotdeauna prezent şi cel mai adesea dificil. Dacă de viitor ne temem, prezentul trebuie să-l îndurăm (inclusiv teama prezentă de viitor!), iar realitatea actuală a nefericirii, a suferinţei sau angoasei cere cel puţin tot atât curaj, în acest prezent care durează, cât cere ameninţarea primejdiilor viitoare, sau, cum le spune Jankélévitch, „valurile incertitudinii". Acest lucru este adevărat în cazul torturii, al oricărui fel de tortură. Bolnavul de cancer aflat în fază finală are nevoie oare de curaj numai pentru confruntarea cu viitorul, deci cu moartea? Sau o mamă care şi-a pierdut copilul? „Păstrează-ţi curajul", li se spune acestor oameni. Ca orice sfat, şi acesta se referă la viitor, ceea ce nu înseamnă, însă, că este nevoie de curaj pentru a înfrunta un risc, o ameninţare potenţială. Nenorocirea este, din păcate, prezentă, şi va continua să existe, la nesfârşit; trecutul şi moartea fiind irevocabile, ea este definitiv prezentă. Este nevoie de curaj şi pentru a suporta un handicap, şi pentru a recunoaşte o greşeală, iar aceste forme de curaj

---

[1] *Ibid.*, p. 108.

încep şi ele prin a fi proiectate într-un prezent care durează şi într-un viitor care, atâta cât este, nu poate constitui decât o continuare a acestui prezent. Orbul are nevoie de mai mult curaj decât cel care vede normal, şi aceasta nu numai din cauză că viaţa primului este mai plină de primejdii. Voi merge şi mai departe, spunând că, în măsura în care şi ori de câte ori suferinţa este mai rea decât teama, este nevoie de şi mai mult curaj pentru a o îndura. Aceasta depinde, desigur, de natura suferinţelor şi a temerilor. Să luăm, de exemplu, o suferinţă extremă – tortura – şi o teamă extremă – teama de moarte, teama de tortură, şi una, şi alta luate ca iminente. Este limpede, cred, pentru oricine, că este nevoie de mai mult curaj pentru a rezista torturii decât pentru a face faţă ameninţării sale, oricât ar fi ea de credibilă şi definitiv hotărâtă. Cine n-ar prefera să se sinucidă, cu toată teama de moarte, decât să sufere până la un asemenea punct? Câţi n-au făcut-o? Câţi n-au regretat că nu au avut posibilitatea sau mijloacele să-şi pună capăt vieţii? E nevoie de curaj pentru a te sinucide, desigur, dar pare să fie nevoie de mult mai mult pentru a îndura tortura. Vorbind mai devreme despre curajul în faţa morţii, am spus că este curajul suprem, adică modelul, arhetipul tuturor celorlalte forme, însă aceasta nu înseamnă că nu există forme şi mai înalte de curaj. Curajul în faţa morţii este cel mai simplu, pentru că moartea însăşi este simplă. Este vorba aici, dacă vreţi, despre absolut, pentru că moartea este şi ea absolută. Nu aici se află curajul suprem, pentru că nici moartea nu este cel mai rău lucru care ni se poate întâmpla. Cel mai mare rău nu este moartea, ci suferinţa care durează, oroarea prelungită, şi una şi alta extrem de actuale. Iar în ceea ce priveşte teama, cine nu vede că este nevoie de tot atâta şi chiar mai mult curaj pentru a te ridica deasupra suferinţei actuale decât pentru a înfrunta primejdia virtuală?

Într-un cuvânt, curajul nu are de-a face numai cu viitorul, cu teama, cu ameninţarea: curajul este strâns legat şi de prezent, relevând întotdeauna mai multă voinţă decât speranţă. Stoicii au făcut din acesta o întreagă filosofie. Nu sperăm decât în lucruri care nu depind de noi. Situaţia este cu totul alta dacă nu vrem decât lucruri care ne stau în putinţă. De aceea, speranţa nu este o virtute decât pentru credincioşi, în vreme ce curajul este o virtute pentru oricare dintre noi. Ce-ţi trebuie, prin urmare, pentru a fi curajos? Este suficient să vrei[1],

---

[1] Vezi Epictet şi Marc Aureliu, desigur, dar şi Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Points Seuil, 1980, vol. 3; *La volonté de vouloir* (mai ales cap. 2), ca şi *Traité des vertus*, II, 1, p. 125.

altfel spus, să fii curajos în fapt. Nu este, însă, destul să speri, numai laşii se mulţumesc cu atât.

Aceasta ne aduce la celebra temă a curajului disperării.

„Oamenii dau dovadă de cea mai mare tărie şi de cel mai mare curaj tocmai în împrejurările cele mai periculoase şi mai disperate", scrie Descartes.[1] Aceasta nu exclude speranţa, cum arăta, de altfel, el însuşi, dar demonstrează că speranţa şi curajul nu au acelaşi obiect şi nici nu se confundă.[2] În faţa morţii, eroul poate foarte bine să spere la glorie sau la victoria postumă a ideilor sale. Dar această speranţă nu constituie obiectul curajului şi nici n-ar putea să-l înlocuiască. La fel ca şi eroii, şi laşii speră în victorie, fără să piardă, fără îndoială. speranţa izbăvirii. Speranţa, însă, nu este prin ea însăşi un semn de curaj, şi nici nu este suficientă pentru a-l face pe un om curajos.

Nu vreau să spun că speranţa ar fi întotdeauna o cantitate neglijabilă. Este bine ştiut că speranţa poate întări şi susţine curajul, ceea ce spune şi Aristotel: este mai uşor să te arăţi viteaz în luptă atunci când speri că vei învinge.[3] Dar devii, oare, prin aceasta, mai curajos? S-ar putea spune că dimpotrivă: speranţa întăreşte curajul, dar ai nevoie de curaj şi atunci când îţi pui mai puţine speranţe. Iar adevăratul erou este acela care ştie să înfrunte nu numai riscul, dar şi, în ultimă instanţă, certitudinea morţii sau a înfrângerii absolute. Aici intervine curajul celor învinşi, care nu este nici mai mic şi nici mai puţin merituos decât cel al învingătorilor. Ce speranţe mai puteau avea răsculaţii din ghetto-ul Varşoviei? Nu mai puteau aştepta nimic bun – şi curajul de care au dat dovadă a fost cu atât mai exemplar şi mai eroic. De ce să mai lupţi atunci când nu mai există nici o speranţă? Pentru că trebuie, pentru că ar fi nedemn să faci altfel. Sau, cum se mai spune, pentru frumuseţea gestului, această frumuseţe fiind, desigur, de ordin etic, nu estetic. „Oamenii cu adevărat curajoşi nu acţionează niciodată decât pentru frumuseţea actului curajos", scria Aristotel, „din iubirea Binelui", sau, cum s-ar mai putea spune, „împinşi de sentimentul onoarei"[4]. Pasiunile – fie că este vorba de

---

[1] *Pasiunile sufletului*, III, 173; vezi şi, în *Principiile filosofiei*, scrisoarea dedicată prinţesei Elisabeth: „Teama dă devoţiune, iar disperarea – curaj. "

[2] *Ibid.*

[3] *Etica nicomahică*, III, 11, 1116 *a* 1 – 4.

[4] Sunt cele trei traduceri, de altfel acceptabile toate, pe care le găsiţi pentru *to kalon prattoussin* (*Etica nicomahică*, III, 11, 1116 *b* 30) în ediţiile cele mai accesibile în limba franceză (Le livre de poche. 1992: Louvain, 1970, Vivre, 1979, şi Garnier – Flammarion, 1965). Vezi şi III, 10, 1115 *b* 12 – 13 şi 23.

furie, ură sau speranță – pot interveni și ele, să dea o mână de ajutor[1]. Curajul poate, însă, apărea și în absența acestora, fiind cu atât mai necesar și mai virtuos.

Aristotel afirmă chiar că adevăratul curaj, curajul în forma lui cea mai înaltă, este „fără speranță"[2], adică „în antinomie cu speranța: de aceea, un om care dovedește curaj în confruntarea cu o boală mortală este mai curajos decât marinarul în furtună: din acest motiv, „cei care întrețin speranța nu sunt cu adevărat curajoși, după cum nu sunt nici aceia ferm convinși de propria lor forță ori de triumful în bătălie"[3].

Nu sunt sigur că putem merge atât de departe; în ceea ce mă privește, măcar teoretic, m-aș încumeta, dar aceasta ar însemna ca, printr-o interpretare oarecum unilaterală, să-l ducem pe Aristotel dincolo de intențiile sale.[4]

---

1 Vezi Aristotel, *Etica nicomahică*, III, 11, 1116 *b* – 1117 *a*.

2 R. A. Gauthier și J. D. Jolif, *Etica nicomahică* – introducere, traducere și comentarii la ediția Louvain, 1970, II, 1, p. 233-234.

3 Sylvain Matton, art. cit., p. 34-35.

4 Nu este locul să insist aici asupra unor probleme de interpretare și mai ales asupra concilierii dificile a celor două fragmente din *Etica nicomahică* – 1115 *b* 33 – 1116 *a* 3 pe de o parte și 1117 *a* 10 – 27 de cealaltă (în cazul în care nu aveți acces la original, este recomandată traducerea franceză a lui Gauthier și Jolif. Reiese că „pesimistul este un fel de laș, pentru că se teme de orice", dar și că optimistul, chiar dacă seamănă într-o oarecare măsură cu curajosul, nu este neapărat curajos. Ca să rezumăm, optimismul este asemănător curajului (prin siguranță) dar se deosebește de el (prin fragilitate). Nu vreau să spun prin aceasta despre curaj că ar fi „antinomic speranței" (cum spune S. Matton în frumosul său articol); oricine își dă seama, de altfel, că nu este cazul: optimiștii pot să fie și curajoși. Din aceste texte reiese, însă – fapt care mi se pare a fi cel mai important – că speranța și curajul sunt două lucruri nu doar diferite, ci și independente de fapt și de drept (vezi pertinentele remarci făcute de Gauthier și Jolif în comentariul lor la *Etica nicomahică*, ediția Louvain, II, 1. Cel care speră poate să fie, de altfel, curajos, însă numai cu condiția ca vitejia lui să nu se tragă doar din speranță. Este ceea ce explică foarte bine *Morala* (I, 20, 1191 *a* 11-21): „Dacă omul își pierde curajul atunci când este lipsit de ceva, acel om nu este cu adevărat curajos.": cel care dovedește bravură numai „din cauza speranței sau a așteptării unui bine" nu este, deci, curajos cu adevărat, deoarece curajul lui aparent nu va supraviețui pierderii speranței. Ca și în alte probleme, Aristotel se apropie aici cel mai mult de experiența comună: pentru el, ca și pentru noi, nu este cu adevărat curajos decât acela care poate fi astfel și în fața înfrângerii, și în fața victoriei. Curajul nu se reduce, deci, la curajul disperării, însă acesta este semnul lui distinctiv, prin care curajul se deosebește de simpla încredere.

Să nu insistăm, însă, aceasta ține de istoria filosofiei. Viața ne învață că este nevoie de curaj pentru a suporta disperarea și că, uneori, disperarea însăși este o sursă de curaj. Când nu mai ai ce să speri, nici nu mai ai de ce să te temi: aici se află curajul în toată disponibilitatea sa, împotriva oricărei speranțe, și pregătit pentru o luptă prezentă, o suferință sau o acțiune prezentă. Iată de ce, explică Rabelais, „potrivit adevăratei discipline militare, nu trebuie să-ți aduci niciodată dușmanul în pragul disperării, pentru că nevoia îi înmulțește forțele și îi sporește curajul[1]".

E de temut acela care nu se mai teme de nimic. Și de ce s-ar mai teme, dacă nu mai are nici o speranță? Militarii, diplomații și oamenii de stat cunosc și se feresc de astfel de situații. Speranța este un avantaj pentru inamic, disperarea îți este favorabilă ție însuți. La ce bun să te sinucizi? Adesea sunt lucruri mai bune de făcut: moartea nu este decât o speranță ca oricare alta. Alain, care a fost soldat, și un soldat curajos, a întâlnit în război câțiva eroi adevărați. Iată ce povestește despre ei: „Ca să fii viteaz, fără îndoială că nu trebuie să mai ai nici o speranță. Toți acești locotenenți și sublocotenenți de infanterie păreau să-și fi încheiat socotelile cu viața; veselia lor mă înspăimânta. Prin aceasta, eram mai prejos decât ei; întotdeauna te afli mai prejos decât altcineva"[2].

Acest lucru este adevărat, și nu numai în situații de război. Alain mai evocă în altă parte și exemplul de curaj al lui Lagneau, dovedit nu pe câmpul de luptă, ci într-o școală: „disperarea absolută" a acestuia, datorită căreia putea să gândească „bucuros, fără nici o teamă și fără speranță"[3].

Toate aceste forme de curaj se aseamănă și ne înspăimântă. Dar ce altceva dovedește teama noastră, dacă nu nevoia de curaj? Este binecunoscută formularea lui Wilhelm de Orania: „Nu ai nevoie de speranță pentru acțiune, nici de reușită pentru a persevera". Se spunea despre el că era taciturn, ceea ce nu l-a împiedicat nici să acționeze, nici să îndrăznească. Cine ar putea să spună că numai optimiștii sunt curajoși? Fără îndoială că e mult mai ușor să realizezi ceva sau să perseverezi dacă speri și mai ales dacă întrevezi reușita. Dar cu cât realizarea îți stă mai la îndemână, ai nevoie de mai puțin curaj.

1 *Gargantua și Pantagruel*, cap. 43, Ed. Albatros, 1980, trad. Alexandru Hodoș.

2 *Souvenirs de guerre*, Pléiade, „Les passions et la sagesse", p. 441.

3 *Souvenirs concernant Jules Lagneau*, cap. 2, Pléiade, „Les passions et la sagesse", p. 751-58, 738, 741, 748.

Oricum, Aristotel a demonstrat limpede şi cu aceasta încheiem şi noi: curajul nu foloseşte la nimic dacă nu are măsură. Nu se pune problema că ai putea da dovadă de prea mult curaj în faţa unui pericol extraordinar. Riscurile trebuie, însă, proporţionate cu scopul propus: e frumos să-ţi rişti viaţa pentru o cauză nobilă, dar este absurd să o faci pentru nimicuri sau din pură fascinaţie a primejdiei. Iată ce îl deosebeşte pe curajos de temerar, şi ceea ce face din curaj – ca şi din oricare altă virtute, după Aristotel – o culme îngustă între cele două abisuri (o cale de mijloc între cele două excese), temeritatea şi laşitatea: laşul este prea stăpânit de propria spaimă, iar temerarul prea nepăsător faţă de propria-i viaţă sau de primejdie; nici unul, nici altul nu pot fi, prin urmare, cu adevărat curajoşi (cel puţin în sensul virtuos al termenului)[1].

Îndrăzneala, oricât ar fi de mare, nu înseamnă virtute decât atunci când este controlată de prudenţă: teama îi vine în ajutor, iar raţiunea previne. „Virtutea unui om liber se vădeşte deopotrivă de mare atunci când ocoleşte primejdiile, ca şi atunci când le învinge", scrie Spinoza; acesta „alege fuga cu aceeaşi tărie sufletească sau prezenţă de spirit cu care alege lupta."[2]

Trebuie să mai amintim că nu curajul este cel mai puternic în viaţa noastră, ci soarta, sau, altfel spus, hazardul. Curajul însuşi îl pune în evidenţă (este suficient să vrei, dar cine îşi poate alege voinţa?) şi i se subordonează. Pentru oricare dintre noi există lucruri care pot fi suportate şi altele care nu pot fi: dacă le vom întâlni sau nu, în cursul vieţii, pe cele care ne pot distruge, este mai degrabă o chestiune de şansă decât de merit.

Eroii, dacă sunt lucizi, ştiu asta: ei sunt modeşti cu ei înşişi şi milostivi cu ceilalţi. Toate virtuţile se întrepătrund şi toate se întâlnesc în curaj.

---

[1] *Etica nicomahică*, II, 7, 1107 *a* 33 – 1107 *b* 4 şi III, 9 – 10, 1115 *a* – 1116 *a* 15; *Etica eudemică* III, 1, 1228 *a* 23 – 1229 *b* 26.

[2] *Etica*, IV, prop. 69 şi nota (omul liber, după Spinoza, este acela care trăieşte condus numai de raţiune).

6

SPIRITUL DE DREPTATE

Cu spiritul de dreptate, abordăm ultima dintre cele patru virtuţi fundamentale. Vom avea nevoie şi de celelalte trei, pentru că subiectul e vast. Şi ne va trebui chiar spirit de dreptate, căci tema atinge puncte de interes şi conflicte de toate felurile.

De spiritul de dreptate nu ne putem lipsi, de altfel, oricare ar fi virtutea la care ne-am referi. A fi nedrept cu una sau mai multe dintre ele ar însemna să le trădezi pe toate; de aceea, spiritul de dreptate, fără să ţină locul nici uneia dintre virtuţi, le conţine pe toate. Spiritul de dreptate este necesar *a fortiori* atunci când este vorba de el însuşi. Dar cine se poate lăuda că posedă sau cunoaşte întru totul această virtute?

„Dreptatea nu există", spune Alain; „dreptatea ţine de ordinea pe care trebuie să o stabileşti între lucruri tocmai pentru că acestea sunt în dezordine"[1]. Şi adăuga: „Nu va exista dreptate decât în măsura în care aceasta va fi făcută. Şi aceasta este datoria fiinţei omeneşti". Foarte bine, dar care dreptate? Şi cum să o faci, fără să ştii ce este sau ce ar trebui să fie?

Dintre cele patru virtuţi fundamentale, spiritul de dreptate este, fără îndoială, singurul care este bun la modul absolut. Prudenţa, cumpătarea sau curajul nu sunt virtuţi decât atunci când sunt puse în slujba binelui, sau când se raportează la valori – la dreptate, de exemplu – care le depăşesc sau le motivează. În slujba răului sau a nedreptăţii, prudenţa, cumpătarea şi curajul nu mai sunt virtuţi, ci, cum spune Kant, simple talente sau calităţi ale spiritului sau

---

[1] Maxima zilei de 2 decembrie 1912 (Pléïade, *Propos*, II, p. 280). Vezi şi *81 chapitres...*, IV, 7 şi VI, IV. (Pléïade, „Les passions et la sagesse", p. 1184 şi 1228).

temperamentului. Nu este, poate, lipsit de importanță să reamintim un text celebru:

> „Din tot ceea ce poate fi conceput în această lume și chiar în general, în afara ei, nu există nimic care să poată fi considerat într-adevăr bun, în afara unei bune intenții. Inteligența, rafinamentul, facultatea de a judeca și toate celelalte *talente* ale spiritului, sub orice nume ar fi desemnate, precum și curajul, hotărârea, perseverența în urmărirea scopului propus, ca și celelalte calități ale *temperamentului* sunt, fără îndoială, însușiri bune și de dorit; dar aceste daruri de la natură pot deveni extrem de rele și funeste dacă voința care se folosește de ele nu este deloc bună; iată de ce numim manifestările celor din urmă *caractere*"[1].

Kant se referă aici la curaj, dar s-ar putea spune, oare, altceva despre prudență sau cumpătare? Ucigașul sau tiranul pot să aibă și una, și alta, se cunosc doar mii de exemple, fără ca prin aceasta să fie mai virtuoși.

În schimb, dacă au spirit de dreptate, acțiunile lor își schimbă imediat sensul și valoarea. Mă veți întreba dacă un asasinat poate fi drept sau o tiranie – justă. Să recunoaștem măcar că spiritul de dreptate este unic. Pentru că prudența unui asasin sau cumpătarea unui tiran nu pot fi surprinzătoare.

Pe scurt, dreptatea este bună în sine, ca și buna intenție la care se referea Kant[2], motiv pentru care aceasta din urmă este, esențialmente, și dreaptă. Trebuie să ne facem fără îndoială, datoria, dar nu cu prețul dreptății și nici împotriva ei! De altfel, așa ceva nici n-ar fi cu putință, căci datoria o presupune sau, mai bine zis, datoria este dreptatea însăși, ca exigență și constrângere[3].

Dreptatea nu este o virtute ca oricare alta. Ea constituie orizontul tuturor virtuților și legea coexistenței lor. „O virtute completă"[4], spune Aristotel. Orice valoare o presupune, întreaga umanitate o caută. Nu că ar înlocui fericirea (ar fi un miracol), dar fericirea nu se poate lipsi de ea.

---

[1] *Fundamentele metafizicii moravurilor*, I.

[2] *Ibid.*

[3] Vezi, de exemplu, *Principiile metafizice ale teoriei dreptului*, Introducere, III și IV, în *Scrieri moral-politice*.

[4] *Etica nicomahică*, V, 3, 1129 b 25-31.

Kant pune o problemă pe care o regăsim, cu puține variațiuni, la Dostoievski, Bergson, Camus și Jankélévitch: dacă am fi obligați să condamnăm un nevinovat (să torturăm un copil, spune Dostoievski) pentru a salva omenirea, ar trebui să cedăm? Nici gând, răspund ei. Nu merită, și ar fi mai degrabă o mârșăvie. „Căci, dacă dreptatea dispare", scrie Kant, „faptul că oamenii continuă să trăiască pe pământ nu mai are nici o valoare"[1].

Atingem aici limitele utilitarismului. Dacă dreptatea n-ar fi decât un contract folositor, cum voia, de exemplu, Epicur[2], sau o sporire a bunăstării colective, cum susțin Bentham sau Mill[3], ar putea fi justificată sacrificarea unora pentru fericirea majorității, fără acordul victimelor și în pofida ignoranței și lipsei lor de apărare. Este exact ceea ce dreptatea interzice, sau trebuie să interzică. Rawls are dreptate în această problemă, și Kant înainte de el: **dreptatea** este mai importantă decât **bunăstarea sau** eficacitatea și n-ar trebui sacrificate, chiar dacă este în joc fericirea celor mai mulți[4].

Cum ar putea fi legitimă sacrificarea dreptății, când fără ea n-ar mai exista nici legitimitate, nici opusul acesteia? Și în numele cui să o sacrifici, când nici umanitatea, nici fericirea, nici iubirea n-ar putea să-și păstreze valoarea în absența dreptății? A fi nedrept din dragoste înseamnă, în ultimă instanță, a fi nedrept pur și simplu, iar iubirea invocată nu mai este altceva decât favoritism și părtinire. A fi nedrept pentru binele tău sau al umanității nu înseamnă altceva decât a fi nedrept, iar acest soi de bine nu este decât egoism sau confort. Dreptatea este acel ceva fără de care

---

[1] Kant, *op. cit.*, II, 1, Observația E. Vezi și Dostoievski, *Frații Karamazov*, Bergson, *Cele două surse ale moralei și religiei*, Camus, *Omul răzvrătit*, și Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2, cap. 5, p. 47 în ediția Champs-Flammarion, 1986.

[2] *Maxime*, 31-38.

[3] Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, University of London, 1970; Mill, *Utilitarismul* (mai ales cap. 5); Hume, *Cercetare asupra principiilor moralei*, secțiunea III, precum și *Tratat asupra naturii umane*, Cartea a III-a, partea a II-a.

[4] John Rawls, *Théorie de la justice* (mai ales secțiunile 1, 5 și 87). Această operă, clasică în gândirea politică contemporană, a constituit obiectul, mai ales în lumea anglo-saxonă, a numeroase studii și dispute. Vezi, de exemplu, foarte bine documentata lucrare a lui Ph. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Seuil, 1991.

valorile ar înceta să mai existe (reducându-se la simple interese sau mobiluri) sau nu și-ar mai merita numele. Dar ce este dreptatea și în ce constă valoarea ei?

„Dreptate" este un termen folosit în două sensuri: ca o conformare la norma de drept (*jus*, în latină) sau ca o formă de egalitate, ori proporție. „Nu e drept!", spune copilul care a primit mai puțin decât alții sau decât crede că i se cuvine. Și va spune același lucru tovarășului de joacă pe care l-a prins trișând – chiar dacă acesta a acționat pentru a restabili egalitatea de șanse – reproșându-i că nu respectă regulile, scrise sau nu, ale jocului care îi unește și îi opune. Tot astfel, adulții vor considera nedreaptă și repartiția prea diferențiată a bogățiilor (sens în care se vorbește de așa-numita dreptate socială), și încălcarea legii (pe care justiția, adică dreptatea ca instituție judiciară, trebuie s-o identifice și s-o sancționeze). În schimb, un om drept este acela care nu încalcă nici legile, nici interesele legitime ale altuia, nici dreptul (în general), nici drepturile (persoanelor particulare), mai pe scurt acela care nu-și ia decât partea sa din cele bune, explică Aristotel, și întreaga sa parte din cele rele[1].

Dreptatea este cuprinsă în totalitate între acest respect al legalității – în Cetate, și al egalității – între indivizi. „Drept înseamnă în conformitate cu legea și în respectul egalității, iar nedrept – împotriva legii și lipsit de egalitate"[2].

Cele două sensuri, deși înrudite (este drept ca toți indivizii să fie egali în fața legii) sunt totuși diferite. Ca legalitate, dreptatea există numai în fapt, fără altă valoare decât una circulară: „toate acțiunile prescrise de lege sunt, în acest sens, drepte", remarca Aristotel [3]; dar ce poate însemna aceasta, dacă legea în sine nu este dreaptă? Iar Pascal, și mai cinic, scrie: „Justiția este ceva statornicit de oameni; deci toate legile noastre sunt socotite în mod necesar juste și nu mai sunt puse în discuție, deoarece sunt reguli statornicite[4]." În care Cetate este, oare, altfel? Ce ar mai rămâne din justiție dacă judecătorul n-ar fi chemat să respecte legea – și litera

---

[1] Aristotel, *Etica nicomahică*, V, 2 și V, 9.
[2] *Ibid.*, V, 2, 1129 *a* 34; vezi și *Morala*, I, 23, 1193 *b*.
[3] *Etica nicomahică*, V, 3, 1129 b 12.
[4] *Cugetări*, pag. 162; vezi și prefața mea la Pascal, *Pensées sur la politique*, Rivages Poche, 1992.

ei – mai mult decât propriile lui convingeri morale sau politice? Existenţa în fapt a legii (legalitatea) este mai importantă decât valoarea ei (legitimitatea), sau mai degrabă îi ţine locul. Altfel nu există stat şi nu există drept, deci nici stat de drept. *Auctoritas, non veritas, facit legem*: autoritatea face legea, nu adevărul. Această aserţiune, pe care o găsim la Hobbes[1], guvernează şi democraţiile de astăzi. Cei mai mulţi, nu cei mai inteligenţi sau cei mai drepţi, sunt cei care fac legea. Este ceea ce numim, în zilele noastre, pozitivism juridic, pe cât de necesar în ceea ce priveşte dreptul, pe atât de insuficient când este vorba despre valoare. Justiţia? Suveranul este chemat să decidă, şi aceasta se numeşte lege[2].

Dar nu este obligatoriu ca suveranul, fie el şi poporul, să fie întotdeauna drept. Tot Pascal spune: „Fără îndoială că egalitatea între oameni în ce priveşte bunurile este un lucru drept, numai că...“[3]. Numai că suveranul a hotărât altfel: legea apără proprietatea privată şi în zilele noastre ca şi pe timpul lui Pascal, garantând, astfel, inegalitatea averilor. Când egalitatea şi legalitatea se contrazic, mai există dreptate?

Dreptatea, scrie Platon, este ceea ce dă fiecăruia ce i se cuvine – rolul, locul şi funcţia – păstrând astfel armonia ierarhizată a ansamblului[4]. Ar fi drept să dăm tuturor aceleaşi lucruri, când nu toţi au aceleaşi nevoi şi nici aceleaşi merite? Sau să cerem de la toţi aceleaşi lucruri, când nu au nici aceleaşi capacităţi, nici aceleaşi îndatoriri? Dar cum se poate menţine, atunci, egalitatea între oameni inegali? Sau libertatea între egali? Subiectul era discutat în Grecia antică şi este discutat şi astăzi. Dreptatea e de partea celui mai puternic; este ceea ce numim politică: „Dreptatea este un lucru discutabil; puterea se recunoaşte fără nici o discuţie. De aceea nu am putut da putere justiţiei. Forţa a contrazis justiţia şi a numit-o nedreaptă, arogându-şi dreptul de a judeca. Neputând face

---

[1] În textul latin al *Leviatanului*, II, cap. 26 (pag. 295 în ediţia franceză Tricaud, Sirey, 1971).

[2] După cum au arătat Hobbes (*Leviathan*, II, cap. 26), Spinoza (*Tratat politic*, cap. 3 şi 4), apoi Rousseau (*Contractul social*, II, cap. 6). Spre aceasta converg pozitivismul şi voluntarismul: vezi H. Batiffol, *La philosophie du droit*, PUF, col. „Que sais-je?“, 1981).

[3] *Cugetări*, pag. 162.

[4] *Republica*, IV. Pentru o introducere generală în diferitele teorii ale justiţiei de la Platon până la Rawls vezi cartea extrem de pedagogică a lui Gérard Potdevin, *La justice*, Paris, Quintette, 1993.

în aşa fel încât ceea ce este drept să fie puternic, nu ne-a rămas decât să considerăm că forţa este şi dreaptă"[1]. Este un abis pe care nici măcar democraţia nu a reuşit să-l umple: „Principiul majorităţii este calea cea mai bună pentru că aceasta este vizibilă şi pentru că dispune de puterea de a se face ascultată; şi totuşi, aceasta nu este decât părerea celor mai puţin îndemânatici"[2] şi, uneori, a celor mai puţin drepţi. Rousseau consideră acest principiu drept foarte util, dar nu prea sigur.

Nimic nu ne garantează că voinţa generală este întotdeauna justă (doar dacă nu definim justiţia ca fiind voinţa generală, ceea ce ar lipsi această garanţie de orice valoare, deci şi de conţinut) şi nimeni nu ar mai putea, din momentul acesta, să-i pună la îndoială valabilitatea. Toţi democraţii, toţi republicanii ştiu lucrurile acestea. Dreaptă sau nu, legea e lege. Dar legea nu este totuna cu justiţia, şi aceasta ne trimite la cel de-al doilea sens al cuvântului. Nu justiţie ca fapt (legalitatea), ci justiţie ca valoare (egalitatea, echitatea), şi iată-ne ajunşi la justiţie ca virtute.

Acest al doilea punct ţine mai mult de domeniul moralei decât de cel al dreptului. Când legea este nedreaptă, este drept să o combaţi – şi. uneori, poate fi drept chiar să o încalci. Dreptatea Antigonei, împotriva celei a lui Creon. Dreptatea luptătorilor din Rezistenţă, împotriva celei a regimului de la Vichy. Dreptatea celor drepţi împotriva juriştilor. Socrate, condamnat pe nedrept, a refuzat să se salveze prin fugă, după cum i s-a propus, preferând – spunea el – să moară respectând legile decât să trăiască încălcându-le[3]. O asemenea atitudine îmi pare că împinge cam prea departe iubirea de dreptate, pe care o confundă nejustificat cu legalitatea. Este drept să fie sacrificată o viaţă nevinovată unor legi nedrepte sau nedrept aplicate? Este limpede că o asemenea atitudine, chiar atunci când e sinceră, nu poate fi admisă decât atunci când priveşte persoana respectivă: eroismul lui Socrate, oricum discutabil în esenţă, ar fi fost pur şi simplu criminal dacă ar fi sacrificat legilor şi pe un alt inocent, în afară de el însuşi. Legile trebuie, într-adevăr, respectate, sau cel puţin trebuie urmate şi apărate. Dar nu cu preţul dreptăţii şi nu cu preţul vieţii unor nevi-

---

[1] Pascal, *Cugetări*, pag. 164.
[2] *Ibid.*, pag. 163.
[3] Platon, *Criton*, mai ales 48-54.

novați! Dacă cineva îl putea salva pe Socrate, chiar încălcând legea, ar fi trebuit să încerce, și numai Socrate ar fi fost îndreptățit să refuze. Morala se plasează deasupra legilor, la fel și justiția, cel puțin atunci când este vorba de esențial și prin aceasta se recunoaște, poate, esențialul. Esențialul? Libertatea tuturor, demnitatea fiecăruia și, înainte de toate, drepturile celuilalt.

După cum spuneam, fie ea dreaptă sau nu, legea este lege: nici o democrație, nici o republică n-ar putea exista fără supunerea în fața legilor stabilite. Da, dar nici una nu ar fi acceptabilă dacă ar trebui, din supunere, să renunțăm sau să acceptăm ceea ce nu poate fi tolerat. Este o problemă de proporționalitate, care nu poate fi rezolvată o dată pentru totdeauna și care ține de domeniul cazuisticii, în cel mai bun sens al cuvântului. Uneori trebuie să alegi calea rezistenței armate, alteori trebuie să te supui sau să te împotrivești cu calm... Ar fi, desigur, ideal ca legile și dreptatea să meargă mână în mână, și fiecare are datoria civică și morală să militeze în acest sens. Dreptatea nu este apanajul exclusiv al nimănui, al nici unei tabere și al nici unei părți: cu toții au, însă, obligația morală să o apere. Nu m-am exprimat cum trebuie. Taberele nu au morală. Dreptatea este la îndemâna nu a taberelor, ci a oamenilor care le compun sau care le rezistă. Dreptatea nu există și nu reprezintă o valoare decât în măsura în care există oameni drepți, care să o apere.

Ce este, însă, un om drept? Întrebare la care este, poate, cel mai greu de răspuns. Să fie, oare, acel om care respectă legile? Nu, pentru că legile pot fi nedrepte. Cel care respectă legea morală? Kant adoptă această definiție, dar el nu face altceva decât să inverseze problema: ce este aceea lege morală? Am cunoscut mulți oameni drepți care nu aveau pretenția că ar cunoaște-o. unii îi negau chiar existența – cum este cazul lui Montaigne. Pe de altă parte, dacă legea morală ar exista și dacă n-ar fi cunoscută, nici n-ar mai fi nevoie de oameni drepți: ar fi suficientă dreptatea. Kant, de exemplu, susținea că din dreptate, sau din ideea pe care și-o făcuse despre ea, decurge necesitatea absolută a pedepsei cu moartea pentru orice ucigaș[1] – pedeapsă cu care alți oameni drepți nu au fost și nu vor fi nicicând de acord. Aceste neînțelegeri între cei drepți sunt esențiale pentru dreptate, căci îi semnalează absența. Aristotel

---

[1] *Principiile metafizice ale teoriei dreptului*. în Scrieri moral-politice, Ed. Științifică, Clasicii Filosofiei Universale, 1991. II. Observația E.

are aici dreptate, spre deosebire de Platon și Kant: nu justiția îi face pe oameni drepți, ci oamenii drepți fac justiția. Cum însă, dacă nu o cunosc? Prin respectarea legalității, după cum am văzut, și a egalității. Numai că legalitatea nu înseamnă dreptate, iar egalitatea este insuficientă. Este mult prea des citat exemplul judecății lui Solomon – deși aceasta nu mai ține de dreptate, ci de psihologie – în care nu este dreaptă decât a doua hotărâre, aceea de a da copilul adevăratei lui mame, renunțând astfel la egalitate. Cât despre prima hotărâre, potrivit căreia copilul ar fi trebuit tăiat în două, aceasta nu mai este egalitate, ci barbarie. Egalitatea nu înseamnă totul. S-ar putea spune despre un judecător că este drept, dacă el ar da aceeași pedeapsă tuturor acuzaților? Sau despre profesorul care i-ar nota cu același calificativ pe toți elevii? Se poate obiecta că pedepsele sau notele nu trebuie să fie egale, ci mai degrabă proporționale cu delictele sau cu meritele. Fără îndoială, dar cine să judece și după ce criteriu? Cât pentru un viol, cât pentru un furt și cât pentru o crimă? Și de care circumstanțe să ținem seamă mai mult? Și legea, și jurații, și judecătorii răspund, întrucâtva, la aceste întrebări. Nu, însă, și dreptatea. Același lucru se întâmplă în școală. Cine trebuie răsplătit, elevul care muncește, sau elevul dotat? Munca sau talentul? Amândouă? Dar cum să faci, dacă este vorba de un concurs în urma căruia nu poți să îi accepți pe unii decât respingându-i pe ceilalți? După ce criterii, atâta vreme cât și acestea vor trebui, la rândul lor, evaluate? Și după ce norme și cum să le cântărești? Profesorii răspund cum pot, și așa și trebuie, dar justiția nu. Justiția nu oferă răspunsuri niciodată. De aceea este nevoie de judecători în tribunale și de profesori care să corecteze temele... Sunt foarte abili cei care acționează aici cu bună știință, închipuindu-și că *știu* ce este dreptatea. Drepți sunt mai degrabă aceia care nu știu, care își recunosc ignoranța și se descurcă cum pot, poate nu orbește, ar fi prea mult spus, dar, oricum, zbătându-se între risc (și vai, nu ei riscă cel mai mult!) și incertitudine. Este locul să-l cităm, din nou, pe Pascal: „Nu există decât două feluri de oameni, unii drepți care se cred păcătoși, și ceilalți, păcătoși care se cred drepți“[1]. Dar nimeni nu știe niciodată în care dintre aceste două categorii se încadrează: dacă ar ști, ar trece imediat în cealaltă!

Este nevoie, totuși, de un criteriu, fie el și aproximativ, și de un principiu, oricât ar fi de nesigur. Principiul, fără să se reducă

---

[1] *Cugetări*, pag. 448.

numai la aceasta, ar trebui să țină cumva seama de egalitatea, sau reciprocitatea ori echivalența dintre indivizi. Aici se află originea cuvântului *echitate* (de la *aequus*, egal), sinonim cu *dreptatea*, dacă n-ar constitui, de fapt, o formă desăvârșită a ei. Dar asupra acestui aspect vom reveni. Mai mult, acesta pare a fi simbolul balanței ale cărei talere sunt și trebuie să fie în echilibru. Dreptatea este o virtute a ordinii, dar o ordine echitabilă, și a schimbului cinstit. Reciproc avantajos? Este, poate, cazul cel mai favorabil și cel mai frecvent (când cumpăr o pâine de la brutar, și el, și eu am obținut ce ni se cuvine); dar ce garanții există că întotdeauna se întâmplă așa? Nici una; se poate doar constata că ordinea sau schimbul nu ar fi *drepte* dacă lucrurile s-ar petrece altfel. Dacă fac un schimb care mă dezavantajează evident (dacă îmi dau casa pentru o pâine, de exemplu), înseamnă fie că sunt nebun, fie că sunt greșit informat, fie că am fost constrâns; în toate cele trei cazuri, schimbul nu este neapărat lipsit de valoare juridică (aceasta rămâne s-o decidă puterea suverană), dar este evident lipsit de dreptate. Pentru a fi echitabil, schimbul trebuie să aibă loc între parteneri egali sau, cel puțin, să nu existe nici o diferență între ei (de avere, de putere sau de cunoștințe), care să impună un schimb contrar intereselor sau voințelor lor libere, așa cum s-ar exprima ele în condiții de egalitate. Nimeni nu este înșelat – ceea ce nu înseamnă că toată lumea se supune acestei judecăți! A profita de naivitatea unui copil, de inconștiența unui nebun, de neștiința unui ignorant sau de disperarea celui ajuns la capătul puterilor, pentru a obține de la ei, în necunoștință de cauză sau prin constrângere, ceva ce contravine intereselor și intențiilor lor înseamnă să fii nedrept, chiar dacă legislația, în unele țări, poate admite, formal, asemenea acte. Escrocheria, șantajul și camăta sunt nedrepte, în aceeași măsură în care este și furtul. Nici măcar simplul comerț nu este drept decât în măsura în care respectă o anumită paritate între vânzător și cumpărător, atât în ceea ce privește informațiile disponibile referitoare la obiectul schimbului, cât și îndatoririle și drepturile fiecăreia dintre părți. Mai mult: însuși furtul poate deveni drept, atunci când proprietatea este nedreaptă. Dar când este aceasta nedreaptă, dacă nu atunci când încalcă prea mult cerințele unei anumite egalități, cel puțin relative, între oameni? Este, fără îndoială, exagerat, ba chiar de neconceput, să spun că „proprietatea înseamnă furt", cum susține Proudhon, căci ar însemna să negi proprietatea pe care chiar furtul o presupune. Dar cine poate avea dreptul să se bucure de belșug, când atâția alții

mor pentru că nu au strictul necesar? „Egalitatea averilor este un lucru drept“, spune Pascal. În nici un caz n-ar putea fi absolut justă inegalitatea, care-i sortește pe unii mizeriei sau morții, în timp ce alții acumulează în voie bogății și plăceri.

În ceea ce privește dreptatea, esențială este nu atât egalitatea între obiectele schimbului (egalitate oricând discutabilă și aproape întotdeauna acceptabilă, căci altfel n-ar mai exista schimb, cât egalitatea între subiecții care participă la schimb), egalitate nu de fapt, desigur, ci de drept, ceea ce presupune ca persoanele respective să fie egal informate și libere să decidă, cel puțin în ceea ce privește propriile lor interese și condițiile schimbului. Veți spune că o asemenea egalitate nu poate fi niciodată pe deplin realizată. Este adevărat, dar putem spune că oamenii drepți sunt aceia care tind către ea, iar nedrepții – cei care i se opun. Vreți să vindeți o casă în care ați locuit ani de zile: o cunoașteți, deci, mult mai bine decât orice potențial cumpărător. Dreptatea vă cere să-l informați pe acesta despre toate defectele casei, vizibile sau nu, și chiar despre posibilele neplăceri cu vecinii, cu toate că, prin lege, nu sunteți obligat să o faceți. Nu toți procedăm întotdeauna astfel sau, cel puțin, nu până la capăt. Dar ne dăm seama că ar fi drept să o facem și că, în caz contrar, comitem o nedreptate. S-a prezentat un cumpărător și îl conduceți să viziteze casa. Ar trebui, oare, să-i spuneți că vecinul este un bețiv care face scandal după miezul nopții? Că pereții au igrasie? Că tâmplăria e roasă de carii? Legea poate să prescrie sau nu asemenea obligații, de la caz la caz, dar dreptatea vi le cere întotdeauna.

S-ar putea riposta că este foarte greu și puțin avantajos să procedezi astfel la vânzarea caselor. Poate. Dar cine spune că dreptatea trebuie să fie ușoară și avantajoasă? Dreptatea nu este așa decât pentru cei care beneficiază de ea, dar devine o virtute numai pentru cel care o practică.

Să renunțăm, atunci, la interesele proprii? Nu, dar acestea trebuie subordonate dreptății, și nu invers. Și dacă nu putem? Atunci mulțumește-te să fii bogat, răspunde Alain, nu încerca să fii și drept.[1]

Principiul este, deci, egalitatea, cum susține și Aristotel, dar mai întâi și mai ales egalitatea între oameni, așa cum rezultă din

---

[1] *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, VI, 4, (Pléïade, „Les passions et la sagesse“, p. 1229 – 1230).

lege sau din prescripţiile moralei, împotriva inechităţilor de fapt, cele mai evidente şi cele mai bine înrădăcinate (inclusiv din punct de vedere juridic), deci şi cele mai respectabile. Bogăţia nu conferă nici un drept special (ea dă o putere deosebită, dar puterea nu înseamnă dreptate). Nici geniul şi nici sfinţenia nu dau drepturi deosebite. Mozart trebuia să plătească pâinea pe care o cumpăra, ca oricare altul. Sfântul Francisc din Assisi, în faţa unui tribunal cu adevărat just, n-ar fi avut nici mai multe, nici mai puţine drepturi decât un om obişnuit. Justiţia înseamnă egalitate, dar egalitate a *drepturilor*, fie ele juridic prestabilite sau moralmente necesare. Alain a confirmat aceasta, după Aristotel: „Dreptatea înseamnă egalitate. Nu este voba de o himeră, de ceva ce ar putea apărea într-o bună zi, ci de raportul pe care un schimb just îl stabileşte între cel puternic şi cel slab, între savant şi ignorant, raport în care, printr-un schimb profund şi cu totul generos, cel puternic şi cel învăţat presupun în partener o forţă şi o ştiinţă egală cu a lor, devenind, astfel, sfătuitori, judecători şi reparatori"[1].

Cel care vinde maşini de ocazie ştie foarte bine aceasta, după cum o ştie şi cel care cumpără, amândoi având, astfel, aproape întotdeauna, aceeaşi concepţie despre dreptate, chiar dacă nici unul dintre ei nu o respectă cu stricteţe. Cum ar putea fi cineva nedrept, dacă nu ştie ce este dreptatea? Ceea ce ştiu şi unul, şi celălalt, oricât de puţin ar reflecta la aceasta, este că tranzacţia lor nu poate fi justă decât dacă, şi numai dacă, partenerii, egali în putere, în ştiinţă, în drepturi, *ar fi* de acord cu ea. Condiţionalul este bine venit aici: căci justeţea este o condiţie de egalitate, căreia trebuie să i se subordoneze toate schimburile noastre.

Aceasta duce la criteriul, sau, cum îi spune Alain, regula de aur a dreptăţii: „În orice contract sau în orice schimb, pune-te în locul celuilalt, dar cu toate cunoştinţele tale. Încearcă să te eliberezi, atât cât poate un om, de condiţionările exterioare şi vezi dacă, în locul celuilalt, ai aproba respectivul schimb sau contract"[2]. Regulă de aur, dar lege de fier: ce altă constrângere ar putea fi mai riguroasă, mai exigentă? Aceasta înseamnă a nu accepta schimbul decât între subiecţi egali şi liberi, iar astfel dreptatea, ca valoare,

---

[1] *Ibid.*, VI. 5, p. 1230 – 1231. Aceeaşi idee o găsim la Simone Weil (care a fost eleva lui Alain): dreptatea ca virtute „constă, dacă eşti superior într-un raport inegal de forţe, în a te comporta ca şi cum ai fi egal" (*Attente de Dieu*, Fayard, 1966; p. 129).

[2] *81 chapitres*... VI. 4, p. 1230.

atinge şi domeniul politicii, şi pe cel al moralei. „Este dreaptă", spune Kant, orice acţiune care permite liberei voinţe a fiecăruia să coexiste cu libertatea tuturor celorlalţi, urmând o lege universală"[1].

Coexistenţa libertăţilor sub o lege unică presupune egalitatea lor, puţin de drept, şi este şi singura care o face posibilă: este dreptatea însăşi, mereu de făcut şi de refăcut[2], mereu ameninţată.

Cred că aici atingem, deja, sfera politicii: postulatul potrivit căruia oamenii sunt liberi şi egali (liberi, deci egali) este principiul oricărei democraţii veritabile şi, totodată, creuzetul drepturilor omului. Prin aceasta, teoria contractului social, mai mult decât cea a dreptului natural, este esenţială pentru modernitate. Ambele sunt, fără îndoială, ficţiuni, numai că una porneşte de la premisa unei realităţi, ceea ce este întotdeauna inutil (căci, dacă ar exista un drept natural, n-ar mai fi nevoie să *construim* justiţia, ar fi suficient să facem dreptate), pe când cealaltă afirmă un principiu, o voinţă: în ideea contractului originar, la Spinoza sau Locke, ca şi la Rousseau sau Kant, intră în joc nu atât existenţa de fapt a unui liber acord între egali (autorii citaţi ştiau prea bine că un asemenea contract n-a existat niciodată), cât postularea dreptului la libertate egală pentru toţi membrii unui corp politic: el face acordurile posibile şi necesare şi conjugă – şi aici îl regăsim pe Aristotel – *egalitatea* (pentru că libertatea fiecăruia este postulată ca fiind egală cu a tuturor celorlalţi) şi *legalitatea* (pentru că aceste acorduri pot să aibă, în anumite condiţii, putere de lege). Kant a arătat, mai limpede decât Rousseau, Locke şi Spinoza, că un asemenea contract nu poate fi altfel decât ipotetic, dar că această ipoteză este necesară oricărei reprezentări non-teologice a dreptului şi a justiţiei:

> „Iată, deci, un contract originar, singurul pe baza căruia oamenii pot elabora o constituţie civilă, deci pe deplin legitimă, şi pot întemeia o republică. Dar acest contract... nu este necesar să-l presupunem ca existând de fapt, şi nici n-ar fi posibil să-l presupunem ca atare. Dimpotrivă, el este o simplă Idee a raţiunii, dar care are o realitate (practică) indubitabilă, în sensul că obligă orice legiuitor

---

[1] *Principiile metafizice ale teoriei dreptului*, Introducere, C. Vezi şi *Teorie şi practică*, II: „Dreptul este limitarea libertăţii fiecăruia prin acceptarea, de către el, a libertăţii tuturora în măsura în care aceasta este posibilă după o lege universală".

[2] Vezi Alain, *op. cit.*, p. 1228.

să-şi enunţe legile ca şi cum ele ar fi putut emana din voinţa colectivă a unui întreg popor şi să-l trateze pe orice om, în măsura în care se vrea cetăţean, ca şi cum acesta ar fi contribuit, prin sufragiul său, la formarea unui asemenea gen de voinţă. Căci aceasta este piatra de temelie a legitimităţii oricărei legi publice. Iar dacă legea este de asemenea natură încât este imposibil ca un întreg popor să poată fi de acord cu ea (dacă legea decretează, de exemplu, că o clasă determinată de subiecţi are, ereditar, privilegiul nobleţei), atunci ea nu este dreaptă. Dar dacă este posibil ca poporul să fie de acord cu legea, atunci trebuie să o considerăm justă, chiar şi în cazul în care poporul se găseşte, pentru moment, într-o asemenea situaţie sau stare de spirit încât, dacă ar fi consultat, ar refuza să-şi dea asentimentul"[1].

Altfel spus, contractul social „este regula, nu originea constituţiei unui stat: nu este principiul întemeierii, ci al administrării sale"; nu explică o devenire, ci pune în lumină un ideal, prin suprapunerea „idealului legislaţiei, al guvernării şi al justiţiei publice"[2]. Ipoteză pur schematică, dar necesară: contractul originar nu permite cunoaşterea nici a „originii statului", nici a ceea ce este statul de fapt, ci a ceea ce acesta ar trebui să fie"[3]. Ideea de justiţie avînd conotaţia de coexistenţă a libertăţilor sub o lege cel puţin posibilă nu relevă cunoaştere, ci voinţă (raţiune practică, ar spune Kant). Ea nu este un concept teoretic sau explicativ pentru o societate dată, ci un ghid pentru judecată şi un ideal pentru acţiune.

Rawls a susţinut şi el acelaşi lucru. Dacă trebuie să ne imaginăm oamenii într-o „atitudine originară", în care fiecare ignoră locul ce-i este rezervat în societate (ceea ce Rawls numeşte „vălul ignoranţei") aceasta este pentru a găsi modalitatea de a privi justiţia ca echitate (nu ca simplă legalitate sau utilitate), ceea ce

---

[1] *Teorie şi practică*, II, Corolar; vezi şi *Principiile metafizice ale teoriei dreptului*, Consideraţii generale, A şi paragraful 52. Kant rămâne aici fidel lui Rousseau, pentru care ideea de contract social nu vine să explice un fapt, ci să fondeze o legitimitate: *Contractul social*, I, 1. Cât despre Spinoza, a cărui problematică este diferită, acesta va şterge din ce în ce mai mult referinţele la un contract istoric originar: vezi, în acest sens, A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Ed. de Minuit, 1969, p. 307-330.

[2] Kant, *Refl.*, Ak XVIII, 7416, p. 368 şi nr. 7734, p. 503, citate de Guillermit în nota 59 a ediţiei sale din *Teorie şi practică* (p. 86-87).

[3] *Ibid.*

nu este posibil decât trecând peste diferenţele individuale şi peste ataşamentele fiecăruia, oricât ar fi ele de justificate, peste interesele egoiste şi conjuncturale[1]. Atitudine pur ipotetică, cum spuneam, ba chiar fictivă, dar operaţională, pentru că permite, măcar în parte, eliberarea exigenţelor dreptăţii de interesele particulare pe care le purtăm în noi şi cu care suntem inevitabil tentaţi să o confundăm. Cred că atitudinea originară este cea a unor presupuşi *egali lipsiţi de conştiinţa propriei identităţi* (pentru că fiecare ignoră, în permanenţă, nu doar „poziţia de clasă ori statutul său social", ci chiar inteligenţa, forţa sau „trăsăturile psihologice particulare de care dispune"[2]). Şi tocmai prin aceasta ea este edificatoare. Sinele este întotdeauna nedrept[3], şi, din acest motiv, nu putem concepe dreptatea decât scoţându-l din joc, făcând abstracţie de el, interzicându-i să ne conducă raţionamentele. Atitudinea originară ajunge la acel punct, neatins niciodată de nimeni şi de neatins, dar în care poate încerca să se instaleze, măcar provizoriu şi fictiv, pentru a gândi, pentru a judeca. Un asemenea model contracarează egoismul (în atitudinea originară „nimeni nu-şi cunoaşte propria situaţie în societate, nici atuurile naturale şi, de aceea, nimeni nu are posibilitatea să elaboreze principii în propriul său avantaj[4]"), fără să se recurgă la premisa unui foarte puţin probabil altruism (căci oricine poate refuza să-şi sacrifice propriile interese, fie ele şi nedeterminate, în favoarea celuilalt[5]).

În foarte mare măsură, dreptatea îşi află aici explicaţia: nici egoism, nici altruism, ci o echivalenţă a drepturilor recunoscute sau explicite prin faptul că fiecare poate juca rolul celuilalt. Oricare îl poate, deci, înlocui pe celălalt, numai că acest lucru este imposibil, pentru că indivizii reali sunt diferiţi şi legaţi de interese care uneori îi opun; un asemenea principiu funcţionează numai dacă fiecare se poate pune într-adevăr în locul oricui altcuiva.

---

[1] Vezi *Théorie de la justice*, mai ales secţiunile 3-4 şi 20-30. Analiza lui Rawls se vrea de inspiraţie kantiană: vezi, de exemplu, prefaţa sa la traducerea franceză şi, în ceea ce priveşte interpretările lui – uneori, poate, discutabile, dar întotdeauna sugestive – asupra lui Kant, secţiunea 40.

[2] Rawls, *Théorie de la justice*, secţiunea 24.

[3] *Cugetări*, pag. 171.

[4] *Théorie de la justice*, secţiunea 24, p. 171.

[5] Este ceea ce Rawls numea dezinteres mutual („mutual desinterested-ness": *Théorie de la justice*, secţiunea 3 şi 22), suficient pentru a deosebi justiţia de caritate.

Efectul *vălului ignoranței*, care ar trebui, după Rawls, să caracterizeze atitudinea originară: un om care nu știe ce va deveni nu-și poate căuta interesul decât în interesul tuturor și al fiecăruia, iar acest interes nediferențiat (interes mutual și totodată, recurgând la artificiul vălului ignoranței, individual dezinteresat!) este ceea ce putem numi dreptate, sau măcar se apropie de ea. Ne-am putea întreba dacă nu cumva, încă de la Rousseau, înstrăinarea totală a fiecăruia (în contractul originar) și dubla universalitate a legii (în Republică) nu duc la același rezultat.[1] Am intra, însă, prea adânc în domeniul gândirii politice; noi ne propunem, însă, să revenim la morală, alfel spus, la dreptatea ca virtute, nu ca exigență socială.

Este evident că între cele două noțiuni există o legătură, iar aceasta este tocmai *ego*-ul atunci când este descifrat. A fi drept, în sensul moral al cuvântului, înseamnă a refuza să te consideri deasupra legilor (prin care dreptatea, până și considerată ca virtute, rămâne legată de legalitate) și a celorlalți (dreptatea rămânând, astfel, legată de egalitate). Mai pe scurt, ce este spiritul de dreptate, dacă nu acea virtute prin care fiecare încearcă să depășească tentația inversă, care constă în a se considera mai presus de orice și a sacrifica, deci, totul intereselor și dorințelor proprii? „Eul este nedrept în sine", scrie Pascal, „pentru că se plasează în centrul tuturor lucrurilor și devine supărător pentru ceilalți prin aceea că vrea ca ei să i se supună. ... Fiecare eu este dușmanul și ar vrea să fie tiranul tuturor celorlalți[2]."

Dreptatea este contrariul acestei tiranii, contrariul, deci (dar aceasta se poate spune despre toate virtuțile) al egoismului și al egocentrismului sau, altfel spus, refuzul de a se abandona acestora. De aceea, dreptatea se apropie cel mai mult de altruism sau – și acesta este singurul altruism adevărat – de iubire. Se apropie, dar nu se confundă: e foarte greu să iubești, mai ales când este vorba să-ți iubești aproapele (nu știm, de altfel, să-i iubim decât pe cei ce ne sunt apropiați) mai ales că trebuie să-i iubești pe oameni așa cum sunt sau așa cum par (Dostoievski, mai nemilos decât Lévinas, a remarcat că pe mulți oameni ar fi mai ușor să-i iubești dacă nu ar avea chipuri...)[3], iubirea este mai exigentă și mai peri-

---

[1] Vezi *Contractul social*, I, 6 (despre contractul originar) și II, 6 (despre generalitatea legii).

[2] *Cugetări*, pag. 171.

[3] *Frații Karamazov*, II, Ed. Univers, 1982, trad. Ov. Constantinescu și Izabella Dumbravă, V, 4 („Revolta").

culoasă. Mai pe scurt, iubirea cere prea mult de la oameni! Între extrema pe care o reprezintă altruismul, când important este doar celălalt, și cea a egoismului, când contează doar sinele propriu, dreptatea stă asemeni străvechiului simbol al balanței justiției: altfel spus, ea înseamnă echilibru, respect al proporțiilor. Fiecăruia după propria lui măsură, nici prea mult, nici prea puțin – cum spune Aristotel[1] - iar mie mi se cuvine (pentru că dreptatea, în pofida importanței ei, sau poate chiar din această cauză, rămâne pentru fiecare un orizont aproape inaccesibil) *ceea ce ar avea oricare altul*. În fond, nu sunt altceva decât adevărul dreptății, iar semenii mei, drepți sau nedrepți, îmi vor reaminti mereu acest lucru.

„Dreptatea", citim la Spinoza, „este acea dispoziție constantă a sufletului de a atribui fiecăruia ceea ce i se cuvine după dreptul civil."[2] Altfel spus, un om drept este considerat acela „care manifestă o voință constantă de a atribui fiecăruia ceea ce îi aparține"[3]. Aceasta este definiția tradițională, așa cum o găsim deja la Simonide sau la Sfântul Augustin.[4]

Dar ce înseamnă acel ceva care îmi aparține? Din punct de vedere natural, nu deținem nimic și tocmai de aceea dreptatea presupune o viață socială organizată politic și juridic: „Nu există nimic în natură despre care să se poată spune că este al cutărui om și nu al altuia, ci toate sunt ale tuturor; de aceea, în starea naturală nu se poate concepe nici o voință de a da fiecăruia ce este al său, sau de a lua cuiva ceva care îi aparține; adică în starea naturală, nu este nimic despre care să se poată spune că este *drept* sau *nedrept*"[5].

---

[1] *Etica nicomahică*, V, 7, 1131 *b* 16-20 și 10, 1134 *a-b*.

[2] *Tratat teologico-politic*, cap. 16.

[3] *Tratat politic*, cap. 2, paragraful 23.

[4] Este interesant pentru această temă articolul „Justice" din *Encyclopédie philosophique universelle*, II. *Les notions philosophiques*, PUF, 1990; vezi, de asemenea, Sf. Toma, *Summa theologiae*, II a, II ae, întrebarea 58, art. 1. Sf. Toma pleacă de la „definiția juriștilor", după care „justiția este o voință perpetuă și constantă de a acorda fiecăruia ce i se cuvine", definiție care, spune el, „este exactă, cu condiția să fie bine înțeleasă". El va arăta în continuare, bazându-se pe ideile Sf. Ambrozie, că „justiția este virtutea care dă fiecăruia ceea ce i se cuvine" (*ibid.*, art. 11).

[5] *Etica*, IV, nota 2 a prop. 37; vezi și *Tratat politic*, II, 23.

Pentru Spinoza, ca şi pentru Hobbes, „drept" şi „nedrept" sunt „noţiuni extrinseci"[1], care nu descriu decât „calităţi referitoare la omul în societate, nu la omul solitar."[2]

Ceea ce nu împiedică, desigur, ca dreptatea să fie şi o virtute[3], dar această virtute nu poate exista decât acolo unde dreptul şi proprietatea sunt stabilite. Şi cum s-ar putea întâmpla altfel, dacă nu prin consimţământul, liber sau constrâns, al indivizilor? Dreptatea nu există decât atunci când oamenii, de comun acord, o doresc şi o fac. Nu există, deci, dreptate în natură, şi nici dreptate naturală. Dreptatea este omenească şi are caracter istoric: nu există dreptate (în sensul juridic al termenului) fără legi, nici (în sens moral) fără cultură – nu există dreptate în afara societăţii.

Inversând raţionamentul, ar putea exista o societate fără dreptate? Hobbes şi Spinoza spun că nu, şi nu intenţionez să-i contrazic. Ce societate ar fi aceea, lipsită de legi şi de un minimum de egalităţi sau de proporţii?

Nici chiar tâlharii, după cum s-a remarcat adesea, nu pot forma o comunitate, fie ea şi de răufăcători, fără să respecte între ei o oarecare dreptate, măcar distributivă.[4]

Cum ar putea sta altfel lucrurile la scara unei întregi societăţi? Hume răspunde, totuşi, altfel la această întrebare, şi într-un mod

---

[1] *Ibid.*

[2] Hobbes, *Leviathan;* I, cap. 13, p. 126, trad. fr. Tricaud (Sirey, 1971).

[3] „Oamenii pe care îi conduce raţiunea, cu alte cuvinte oamenii care caută folosul propriu conduşi de raţiune, nu doresc pentru ei nimic din ceea ce n-ar dori şi pentru ceilalţi oameni, şi astfel ei sunt drepţi, de bună credinţă şi cinstiţi." (*Etica*, IV, notă la prop. 18).

[4] De la Aristotel încoace, se face de obicei deosebirea între justiţia *distribuită* şi justiţia *comutativă* (din latină, *comutatio*, schimb; Aristotel o numea „corectivă" sau „sinalagmatică"). Justiţia distributivă este cea care împarte bunurile sau onorurile între membrii unei comunităţi: ea nu este supusă principiului egalităţii, ci aceluia al proporţiilor (poate fi legitim ca un anume individ să aibă mai mult decât altul, de exemplu dacă primul aduce o contribuţie mai mare la binele comun). Justiţia comutativă, dimpotrivă, este cea care reglementează schimburile: ea trebuie, deci, să respecte principiul egalităţii lucrurilor schimbate, oricare ar fi diferenţele între indivizi (vezi Aristotel, *Etica nicomahică*, V 5-7, 1130 *b*, 1132 *b*). Regăsim ideea şi la Sf. Toma: justiţia comutativă are ca obiect „schimburile mutuale între două persoane", explică el, pe când justiţia distributivă este „chemată să repartizeze proporţional binele comun al societăţii." (*Summa theologiae*, II a II ae, întrebarea 61).

care dă de gândit. El se bazează pe cinci ipoteze, de valori diferite, dar sugestive, și care merită o analiză atentă.

Hume nu contestă, desigur, nici utilitatea și nici necesitatea dreptății în orice societate reală. Aceasta reprezintă, de fapt, chiar fondul teoriei sale, utilitaristă *avant la lettre*: „Necesitatea dreptății pentru menținerea societății este singurul fundament al acestei virtuți", scrie el.[1]

Și dacă unicitatea este discutabilă (am auzit și vom mai auzi opinii pro și contra), necesitatea nu poate fi contestată. Care dintre societățile noastre ar putea supraviețui în lipsa legilor, atât juridice, cât și morale? Vorbim de o societate umană efectivă, dar aceste societăți sunt atât de complexe: cum ar putea ști că necesitatea dreptății este, cum consideră Hume, *unicul* fundament al acesteia? Încercând să ne imaginăm, răspunde Hume, societăți posibile în care această necesitate n-ar exista: dacă dreptatea supraviețuiește, măcar ca exigență, înseamnă că necesitatea nu este suficientă pentru a o explica; dacă dreptatea dispare, avem un argument foarte puternic pentru a conchide că necesitatea este suficientă, într-o societate dată, pentru a-i explica apariția și fundamenta valoarea. Acesta este genul de raționament în care Hume, după cum aminteam anterior, avansează cinci ipoteze succesive, care să suprime, toate, *necesitatea* dreptății, și să-i demonstreze, astfel, *validitatea*. Dacă aceste ipoteze ar fi acceptabile și raționamentul – corect, ar trebui să tragem concluzia că utilitatea și necesitatea publică sunt „singura sursă a dreptății" și „singurul fundament al valorii care i se atribuie"[2].

Iată, pe scurt, cele cinci ipoteze: abundența absolută, iubirea universală, mizeria sau violența extreme și generalizate (ca în vreme de război sau în „starea naturală" a lui Hobbes), confruntarea dintre ființe înzestrate cu rațiune, dar prea slabe ca să se poată apăra și, în sfârșit, separarea totală a indivizilor, implicând pentru fiecare dintre ei o solitudine radicală.[3]

În aceste cinci modele de societate a încercat să demonstreze Hume că, încetând să fie necesară ori folositoare, dreptatea nu mai valorează nimic. Despre ce este, însă, vorba?

---

[1] *Enquête sur les principes de la morale*, secțiunea III, 2, p. 108-109, trad. fr. Baranger-Saltel, G.F., 1991).

[2] *Op. cit.*, secțiunea III, 1. Am preluat aici argumentația din *Cercetare...* pentru că este mai concentrată și mai elegantă; aceleași teze le regăsim, însă, esențialul cel puțin, în *Tratat asupra naturii umane*, III, 2.

[3] *Enquête sur les principes de la morale*, III, 1, p. 85-95.

A cincea dintre aceste supoziţii este, fără îndoială, cea mai concludentă. Dat fiind faptul că dreptatea reglementează raporturile noastre cu ceilalţi, în solitudine ea ar fi lipsită de obiect, de pertinenţă, de conţinut. Ce valoare ar mai putea să aibă, de ce ar mai trebui considerată drept virtute o înclinaţie care n-ar găsi niciodată prilejul să fie transpusă în faptă? Nu ar fi imposibil să te dovedeşti drept sau nedrept faţă de tine însuţi. Dar nici măcar aceasta nu se poate fără o referire, fie ea şi implicită, la ceilalţi. A judeca înseamnă întotdeauna, mai mult sau mai puţin, a compara – motiv pentru care orice dreptate, chiar şi cea reflexivă, este socială. Nu există dreptate în afara societăţii, după cum am văzut, şi aici îl confirmăm pe Hume: în solitudinea absolută nu se poate vorbi despre dreptate.

S-ar putea lua în discuţie, la urma urmelor, şi cea de-a doua ipoteză. Dacă fiecare individ nu ar simţi pentru semenii săi decât prietenie, generozitate şi bunăvoinţă, n-ar mai fi nevoie nici de legi, nici de respectarea egalităţii ca datorie: iubirea ar depăşi simplul respect, ca în cazul familiilor unite, şi n-ar mai fi nevoie de dreptate. Am precizat „la urma urmelor", pentru că nu putem să nu ne întrebăm dacă această iubire ar aboli dreptatea, cum crede Hume, sau mai degrabă ne-ar face să fim drepţi, ridicându-ne, totodată, mai presus de aceasta. Să ne amintim de frumoasa formulare a lui Aristotel: „Prietenii nu au ce face cu dreptatea; cei drepţi au, însă, nevoie de prietenie"[1].

Aceasta nu înseamnă că prietenii sunt nedrepţi unii cu alţii, ci că dreptatea vine de la sine – cine poate face mult, poate şi mai puţin – în plăcutele obligaţii ale prieteniei ea fiind, de altfel, inclusă. Şi, cu toate acestea, miza nu este prea mare: iubirea, mai ales dacă este universală şi fără limite, nu întârzie asupra cerinţelor pe care le satisface în treacăt, nu se opreşte şi nu li se supune (tocmai pentru că nimic nu o obligă să le depăşească). Raţionamentul poate fi valabil în ipoteza iubirii şi în cea a solitudinii.

Celelalte trei cazuri sunt mult mai problematice.

În primul rând, abundenţa. Să ne imaginăm că toate bunurile din lume, în cantităţi infinite, s-ar afla la dispoziţia oricui le-ar dori. Într-o asemenea situaţie, explică Hume,

> „prudenta şi invidioasa virtute a dreptăţii n-ar putea niciodată să apară în spiritul cuiva. Ce rost ar mai avea să-ţi împarţi bunurile cu

---

[1] *Etica nicomahică*, VIII, 1, 1155 *a*, 26 – 27.

alţii, dacă fiecare are deja mai mult decât îi trebuie? De ce să instituí proprietatea, când aceasta n-ar putea fi lezată? De ce să declari un lucru ca fiind al tău, atunci când, dacă ţi-l ia cineva, n-ai decât să întinzi mâna ca să apuci un obiect de aceeaşi valoare? Dreptatea, în acest caz, ar fi inutilă, un ceremonial van, care n-ar putea ocupa niciodată un loc pe scara virtuţilor"[1].

Să vedem, însă, dacă lucrurile stau chiar aşa.

Fără îndoială că n-ar mai avea nici un sens să interzici furtul şi, prin urmare, nici să garantezi proprietatea. Dar aceasta e singura motivaţie a dreptăţii, cum pare să creadă Hume?[2]

Să fie proprietatea singurul dintre toate drepturile omului care e ameninţat şi care trebuie, deci, apărat? Într-o societate a abundenţei, cum ar fi epoca de aur a poeţilor sau comunismul descris de Marx, poate apărea oricând un caz de calomnie sau de condamnare a unui nevinovat (furtul ar fi lipsit de temei, nu însă şi omorul). Ele ar fi la fel de nedrepte ca şi în societatea noastră de penurie sau, cum o numeşte Rawls, de acord în acest punct cu Hume, de „raritate relativă a resurselor"[3].

Dacă dreptatea, în accepţia obişnuită a termenului, este virtutea care respectă egalitatea drepturilor şi care acordă fiecăruia ce i se cuvine, cum am putea crede că ea se referă numai la proprietate, sau la proprietari? Singurul meu drept este de a avea, şi unica mea calitate este de a fi proprietar? Dreptatea să fie, oare, întotdeauna de partea mea, din simplul motiv că nu am furat niciodată?

Aceleaşi observaţii, sau observaţii asemănătoare, se pot face pe marginea ipotezei privind sărăcia extremă sau generalizarea violenţei. „Să presupunem, scrie Hume, o societate în devenire, care nu mai poate satisface cele mai elementare necesităţi. Nici raţionalizarea consumului, nici dezvoltarea puternică a industriei nu pot împiedica pieirea multor oameni şi prăbuşirea întregii lumi într-o sărăcie completă. Într-o situaţie atât de gravă, se poate admite uşor, cred, suspendarea legilor stricte ale dreptăţii, acestea făcând loc unor motivaţii imperioase, legate de necesitate şi de propria supravieţuire"[4].

---

[1] *Op. cit.*, III, 1.
[2] *Ibid.*, III, 2 („proprietatea, care este obiectul justiţiei...").
[3] *Théorie de la justice*, secţiunea 22.
[4] *Op. cit.*, III, 1. Şi în acest aspect, Rawls pare să fie de acord cu Hume: *Théorie de la justice*, secţiunea 22.

Argumente pe care experienţa lagărelor de concentrare naziste şi staliniste le respinge categoric! Tzvetan Todorov, bazându-se pe mărturiile supravieţuitorilor, a demonstrat că „până şi în inima lagărelor de concentrare, în această extremă a extremelor, alegerea între bine şi rău rămânea posibilă", şi că „raritatea celor drepţi" nu ne îndreptăţeşte să-i trecem cu vederea, căci ar însemna să facem jocul călăilor lor[1].

În lagărele de concentrare, ca peste tot de altfel, diferenţele dintre indivizi sunt şi de natură etică.[2] Unii furau raţiile colegilor lor de detenţie, îi denunţau pe recalcitranţi gardienilor, îi chinuiau pe cei slabi şi îi linguşeau pe cei puternici... Nedreptate. Alţii organizau rezistenţa şi solidarizarea deţinuţilor, împărţeau resursele comune, îi ocroteau pe cei slabi, pe scurt, încercau să restabilească, în oroarea generalizată, o aparenţă de drept şi de echitate... Dreptate. Ea a fost nevoită, poate, să-şi schimbe forma, dar nu a dispărut nici ca exigenţă, nici ca valoare, nici ca posibilitate; în lagăre, ca şi în alte locuri, au existat şi drepţi, şi ticăloşi. Sau mai degrabă, ca să evităm formulările generale, prea simplificatoare, exista posibilitatea să fii *mai mult sau mai puţin* drept. Iar unii oameni au fost drepţi până la eroism, plătind nu o dată cu viaţa. Sacha Petcherski, Milena Jesenska, Etty Hillesum, Rudi Massarek, Maxymilien Kolbe, Else Krug, Mala Zimetbaum, Hiasl Neumeier...

Să ne prefacem că nu au existat? Atâţia alţii, mai puţin eroi, au fost oricum mai drepţi decât ar fi putut şi decât ar fi fost în interesul lor să fie, gândindu-se doar la propria supravieţuire. Prea des repetata afirmaţie că în lagărele de concentrare ar fi dispărut orice morală nu face decât să dea dreptate călăilor, celor care, într-adevăr, au vrut s-o desfiinţeze, şi îi uită pe cei care s-au opus – la

---

[1] T. Todorov, *Confruntarea cu extrema. Victime şi torţionari în secolul XX*. Editura Humanitas, 1996, trad. Traian Nica.

[2] De exemplu, vezi frumoasa carte a lui Robert Antelme, privind experienţa sa de deportat (*L'espèce humaine*, Gallimard, 1957, mai ales pag. 93: lagărele de concentrare, spune el, sunt locurile în care „poţi trăi stima cea mai deplină şi dispreţul cel mai definitiv, dragostea de oameni şi sila de ei, toate acestea cu o certitudine mai totală decât oriunde altundeva. SS-iştii care ne priveau pe toţi la fel nu puteau să ne facă să ne privim şi noi astfel. Nu puteau să ne împiedice să alegem... Omul din lagărele de concentrare nu este exemplul abolirii diferenţierilor dintre oameni ci, dimpotrivă, este exemplul realizării lor efective".

nivelul lor și după puterile fiecăruia – acestei anihilări. O luptă de fiecare zi și din fiece clipă împotriva gardienilor, a celorlalți deținuți și a slăbiciunilor proprii. Câți eroi necunoscuți! Câți oameni drepți dați uitării! Dacă n-ar fi fost mărturia lui Robert Antelme, cine și-ar mai aminti de Jacques, studentul de la medicină?

> „Dacă aș fi găsit un ofițer SS căruia să i-l arăt pe Jacques, i-aș fi spus: «Privește-l pe omul acesta palid și putrezit de viu, care arată așa cum vă place să credeți că s-ar fi născut: un deșeu, un rebut. Ați reușit. Dar ați făcut o greșeală fatală: ați vrut să-l distrugeți, numai că, până la urmă, i-ați permis să devină omul cel mai împlinit, cel mai sigur pe forța lui și pe resursele conștiinței sale, cel mai puternic... Cu Jacques nu v-a mers. Ați vrut să-l faceți să fure, și el n-a furat. Ați vrut să-l vedeți lingând tălpile vreunui gardian pentru un blid cu mâncare, și n-a făcut-o. Ați vrut să-l vedeți râzând când erau bătuți camarazii lui, ca să intre în grațiile comenduirii, dar Jacques nu a râs»"[1].

Jacques, spune Robert Antelme, a fost „ceea ce, în termenii religiei, s-ar fi numit un sfânt"[2] și ceea ce numim, în orice ocazie, un om drept.

De ce ar sta lucrurile altfel în situație de război? Este adevărat că războiul răstoarnă condițiile de exercitare a dreptății și presupune dificultăți mai mari și mai riscante în practicarea acesteia: nu există război drept, în care ar putea fi automat respectate legile și drepturile obișnuite ale umanității. Aceasta nu înseamnă că un soldat sau un ofițer nu pot fi, într-o anumită situație, mai drepți sau mai nedrepți decât alții – ceea ce este suficient pentru a dovedi că războiul nu anulează nici exigențele, nici valoarea dreptății. Hume recunoaște și el, de altfel, acest lucru, într-un alt pasaj, sugerând că războaiele întrețin, chiar între inamici, un interes comun sau o utilitate reciproc împărtășită[3].

---

[1] *L'espèce humaine*, p. 94. Vezi și mărturia lui Primo Lévi, despre prietenul său Alberto: *Si c'est un homme*, trad. franc. Julliard, reed. Press Pocket, 1988, pag. 61).

[2] *Ibid.*, pag. 93.

[3] *Ibid.*, secțiunea IV: „Este ușor de constatat că oamenii nu pot nici măcar să se ucidă între ei fără maxime și cugetări, fără nici o idee despre justiție sau onoare. Războiul are legile lui, tot așa cum și pacea le are pe ale ei (...) Interesul comun și utilitatea generează norme ale binelui și răului între părțile interesate. "

Numai că pe această cale dreptatea nu este integral înfăptuită, ea însăși se poate opune intereselor sau utilității respective! Nimic nu ne împiedică, de exemplu, să ne imaginăm, cu titlu de ipoteză, că torturarea și executarea prizonierilor ar putea fi, într-un război, reciproc avantajoase (ambele armate ar putea profita din asta). Dar putem considera drept acest lucru? Nu poate fi negat faptul că utilitatea comună consfințește exigențele dreptății și constituie, adesea, motivația sa cea mai puternică, determinându-ne s-o respectăm. Dar dacă ne-am limita la atât, n-ar mai exista nici dreptate, nici nedreptate. N-ar mai exista decât noțiunile: util și vătămător, interes și calcul; inteligența ar fi suficientă, ba chiar ar ține loc de dreptate. Lucrurile nu stau deloc așa, iar cei drepți, chiar confruntați cu cele mai dure experiențe, ne-o reamintesc tot timpul.

Cât despre ultima dintre ipoteze, a patra, aceasta îți dă fiori! Este de-a dreptul dureros că un geniu de talia lui Hume, atât de captivant, a putut să scrie ce-a scris:

> „Să presupunem că printre oameni ar trăi o specie de creaturi dotate cu rațiune, dar cu puteri fizice și mentale atât de reduse încât nu ar putea să opună nici o rezistență și nici să ne facă vreodată, chiar în fața celei mai flagrante provocări, să simțim vreun efect al resentimentelor lor. În virtutea legilor umanității, cred că am fi nevoiți să tratăm aceste creaturi cu blândețe. Dar, la propriu vorbind, dreptatea nu implică nici o datorie față de ele, iar ele n-ar putea dispune de nici un drept și de nici o proprietate pe care să le opună stăpânirii noastre arbitrare. Relațiile dintre noi și aceste creaturi n-ar putea fi numite „societate", cuvânt care presupune un anumit grad de egalitate, ci „putere absolută" de-o parte și „obediență servilă" de cealaltă. Ele ar trebui să renunțe imediat la orice lucru pe care l-am râvni noi, pentru că își dețin posesiunile numai grație bunăvoinței noastre, iar compasiunea și amabilitatea sunt singurele frâne care le feresc de voința noastră arbitrară. Și pentru că niciodată n-ar putea rezulta vreun inconvenient din exercitarea puterii, atât de ferm stabilite de la natură, constrângerile dreptății și ale proprietății fiind total *inutile*, nu și-ar găsi locul într-o asociere atât de inegală"[1].

Am ținut să citez acest paragraf în întregime, pentru a nu-i denatura sensul. Este limpede că lui Hume nu-i pot fi contestate

---

[1] *Op. cit.*, secțiunea III, 1 (sublinierea îi aparține lui Hume).

calitățile personale, și mai ales umanitatea. Dar tocmai pe acest fond, și din punct de vedere filosofic, asemenea gânduri sunt inacceptabile! Sunt, evident, de acord că le datorăm celor slabi blândețe și compasiune – virtuți care își au, de altfel, locul lor în acest tratat. Dar cum să accepți că ele ar putea suplini ori înfăptui dreptatea? Nu există dreptate, scrie Hume, și nu există nici chiar societate „fără un anumit grad de egalitate". Este adevărat, dar trebuie precizat că egalitatea în chestiune nu este o egalitate de fapt sau de puteri, ci o egalitate a *drepturilor!* Or, pentru a avea drepturi, sunt suficiente conștiința și rațiunea, fie ele și virtuale sau lipsite de forța necesară pentru a se apăra sau a ataca. Altfel, n-ar mai avea drepturi nici copiii, nici infirmii, și în ultimă instanță nimeni (căci nici un individ nu este atât de puternic pentru a se apăra oricând eficient).

Să ne imaginăm pentru o clipă ființele raționale și lipsite de apărare pe care le evocă Hume: aș avea eu, de exemplu, *dreptul* (căci nu discutăm aici despre blândețe sau compasiune) să le jefuiesc sau să le exploatez după bunul meu plac? „Aceasta este situația oamenilor față de animale"[1], scrie Hume. Nimic mai fals, căci animalele nu sunt „dotate cu rațiune"[2], în accepțiunea obișnuită a termenului. Hume își dă și el seama foarte bine de aceasta, căci vine cu alte două exemple. Și ce exemple! „Marea superioritate a europenilor civilizați asupra indienilor barbari", scrie el, „ne-a făcut să ne imaginăm într-o anume relație față de ei și ne-a determinat să respingem orice obligație de justiție, și chiar de umanitate, în ceea ce privește modul în care îi tratăm[3]".

Tot ce se poate, dar unde se află dreptatea? Nu poate fi contestată slăbiciunea lor în fața europenilor, iar actul de justiție față de ei, după cum au arătat faptele, nu mai era socialmente necesar. Să însemne, însă, aceasta că nu aveau și ei drepturi? Să se mulțumească doar cu blândețea sau compasiunea, sau, mai degrabă, (pentru că am presupus că, din cauza slăbiciunii lor, nu au nici un drept), să tragem concluzia că *nu le suntem datori* cu nimic?

Nu cred că se poate accepta așa ceva, fără a compromite însăși ideea de dreptate.

---

[1] *Ibid.*, p. 93.

[2] Ceea ce nu vrea, de altfel, să spună că acestea n-ar avea nici un drept: temă pe care am reluat-o în articolul meu „Sur les droits des animaux", publicat în *Esprit*.

[3] *Ibid.*, p. 94.

Este ceea ce a înţeles Montaigne, atât de apropiat de Hume în alte aspecte. Slăbiciunea indienilor din America nu numai că nu ne scuteşte, dar ne impune să dăm dovadă de simţ al dreptăţii (şi nu doar de compasiune!), iar noi suntem vinovaţi, chiar foarte vinovaţi, de a ne fi exagerat drepturile, încălcându-le pe ale lor.[1] Dreptatea, „care distribuie fiecăruia ce i se cuvine", cum spune Montaigne[2], n-ar fi putut să autorizeze jafurile şi masacrele. Iar dacă dreptatea a fost evident „pusă în slujba societăţii, a comunităţilor de oameni"[3], nimic nu îndreptăţeşte ideea că ea a fost creată pentru uzul propriu şi exclusiv al acestora. Iată o ipoteză pe care n-o găsim la Montaigne, dar avem toate motivele să credem că el ar fi acceptat-o: să ne imaginăm o nouă Americă, pe care am descoperi-o pe altă planetă, locuită de fiinţe raţionale, însă blânde şi lipsite de apărare. Am fi, oare, gata să ne jucăm iar de-a conchistadorii şi să ne punem din nou pe jafuri şi masacre? Acest lucru ar fi posibil dacă interesul şi utilitatea ne-ar motiva îndeajuns. Numai că acesta nu ar fi un act de dreptate.

Hume dă şi un al doilea exemplu, aparent nu la fel de grav ca şi primul, dar nu mai puţin discutabil: „Există mai multe naţiuni la care sexul feminin este redus la o stare de sclavie asemănătoare, lipsind femeile de posibilitatea de a poseda ceva, în faţa domnilor şi stăpânilor lor. Şi, cu toate că bărbaţii, când sunt uniţi, au puterea fizică de a impune această drastică tiranie în toate ţinuturile, persuasiunea, iscusinţa şi farmecele tovarăşelor lor reuşesc să le sfărâme unitatea şi fac ca femeile să fie, în general, apte să împartă cu celălalt sex toate drepturile şi privilegiile vieţii în societate"[4].

Nu contest nici realitatea acestei forme de sclavie, nici iscusinţa şi nici farmecele femeilor. Este, însă, dreaptă o astfel de robie? Şi ar putea fi ea dreaptă într-o ţară în care legea nu o interzice, ba chiar o tolerează, atunci când avem de-a face cu o femeie total lipsită de putere de convingere, de iscusinţă sau de farmec? Aşa ceva este de neconceput, după cum este de neconceput ca

---

1 *Eseuri*, III, 6. Să remarcăm că, atât la Montaigne cât şi la Pascal, determinarea valorilor este preponderent negativă. Nu ştiu cum ar trebui să fie o justiţie ideală sau perfectă, dar recunoaştem imediat nedreptatea. „Ne este greu să arătăm un om care este drept, dar îl recunoaştem imediat pe cel care nu este." (Pascal, *Cugetări*, p. 174).

2 *Eseuri*, II, 12.

3 *Ibid.*

4 *Ibid.*, pag. 98.

blândețea și compasiunea să fie singurele limite pe care trebuie – dacă legislația nu impune mai mult – să le respectăm față de o femeie urâtă și neîndemânatică!

Întâlnim la Lucrețiu contrariul acestei idei (deși Lucrețiu, ca și Epicur, era mai degrabă utilitarist în materie de dreptate): în vremurile preistorice, slăbiciunea femeilor și a copiilor nu numai că nu îi excludea pe aceștia de la dreptate, dar impunea necesitatea dreptății (ea fiind *moralmente* necesară) și determina nevoia de dreptate.

> „Când au învățat să se folosească de colibe, de pieile de animale și de foc, când femeia, prin căsătorie, a devenit proprietatea unui singur soț și când au văzut crescându-le sub ochi descendenții din propriul lor sânge, abia atunci oamenii au început să-și piardă, puțin câte puțin, din brutalitate (...) Venus le-a răpit din vigoare, iar copiii, cu mângâierile lor, au îmblânzit natura sălbatică a părinților. Atunci a început și prietenia să-și înnoade legăturile între vecini, dornici să pună capăt violențelor reciproce: ei s-au cunoscut, cu copiii și cu femeile lor, dând de înțeles, cu vorba și cu fapta, că ar fi drept *[aecum]* acum ca toți să aibă milă de cei slabi."[1]

Blândețea și compasiunea nu țin loc de dreptate și nici nu marchează scopul acesteia: ele sunt, mai degrabă, începutul. Acesta este motivul pentru care dreptatea, importantă în primul rând față de cei slabi, nu îi exclude pe aceștia din câmpul ei de acțiune și nici nu îi scutește de datoria de a o aplica în ceea ce-i privește. Este evident că dreptatea este utilă, și chiar indispensabilă în plan social; însă această utilitate sau necesitate socială nu-i pot limita câmpul de acțiune. O dreptate valabilă doar pentru cei puternici ar fi nedreaptă, iar aceasta spune aproape tot despre dreptate ca virtute: ea înseamnă respect al egalității drepturilor, nu al forței, și al indivizilor, nu al puterii acestora.

---

[1] *Poemul naturii*, V, 1011-1023. Este posibil ca Lucrețiu, prin importanța pe care o dă, în procesul justiției, vieții afective și apărării celor slabi, să se depărteze de utilitarism mai mult decât Epicur. De remarcat, în acest sens, comentariul lui Léon Robin, *Commentaire du De rerum natura* (în colaborare cu A. Ernout), Les Belles Lettres, 1962, t. 3, p. 138-140.

Pascal este deseori cinic, mai mult chiar decât Hume. Nu-i scapă, însă, esenţialul: „Dreptatea fără forţă este neputincioasă; forţa fără dreptate este tiranică"[1].

Nu cei mai drepţi repurtează victorii, ci întotdeauna cei mai puternici. Dacă acest adevăr ne împiedică să visăm, el ne încurajează în luptă. O luptă pentru dreptate? De ce nu, dacă ne este dragă? Neputinţa este fatală; tirania este odioasă. Trebuie, deci, „puse împreună dreptatea şi forţa"[2]: iată la ce este utilă politica şi ce o face necesară.

Este, evident, de dorit ca legile şi dreptatea să meargă în acelaşi sens. Responsabilitate grea pentru suveran şi, mai ales în democraţiile noastre, pentru puterea legislativă! Nu trebuie aruncată toată vina asupra parlamentarilor: puterea poate fi luată sau apărată şi nimeni nu i se supune în necunoştinţă de cauză. Ne înşelăm, însă, şi dacă visăm la o legislaţie absolut justă, pe care nu ne-ar rămâne decât să o aplicăm. Aristotel a arătat, deja, că dreptatea n-ar putea fi cuprinsă în întregime în dispoziţiile generale ale unei legislaţii. De aceea, culmea dreptăţii înseamnă echitate: pentru că egalitatea pe care o ţinteşte sau o instaurează este o egalitate de drept, împotriva inegalităţilor de fapt şi, adesea, chiar a inegalităţilor care apar dintr-o aplicare mecanică sau intransigentă a legii. „Echitatea", explică Aristotel, „rămâne dreptate, însă nu dreptate potrivit legii, ci ca o corectare a dreptăţii legale", permiţând adaptarea generalităţii legii la complexitatea schimbărilor circumstanţiale şi la ireductibila singularitate a situaţiilor concrete.[3]

Astfel că numai omul echitabil este drept – dar în sensul în care dreptatea nu constituie o simplă conformare la lege, ci o valoare şi o obligaţie. „Echitatea", mai spune Aristotel, „înseamnă dreptate, considerată independent de legea scrisă"[4].

Pentru omul drept, legalitatea este mai puţin importantă decât egalitatea; el va încerca să corecteze rigorile şi abstracţiunile celei dintâi prin exigenţele mult mai suple şi mai complexe (pentru că este vorba, repetăm, de egalitate între indivizi diferiţi) ale celei

---

[1] *Cugetări*, pag. 164. Cât despre ceea ce înţeleg eu prin cinism, în sensul filosofic al termenului, am tratat subiectul pe larg în *Valeur et vérité (Etudes cyniques)*, PUF, 1994. Subiectul gândirii politice a lui Pascal l-am tratat în prefaţa cugetărilor lui despre politică, apărute în lucrare separată la Rivages-Poche, 1992.

[2] *Ibid.*

[3] Aristotel, *Etica nicomahică*, V, 14, 1137 *a* 31 – 1138 *a* 3.

[4] *Retorica*, I, 13.

de-a doua. Aceasta îl poate duce foarte departe, mergând chiar împotriva propriilor interese: „Cel care are tendința să aleagă și să îndeplinească acțiunile echitabile, și nu se menține cu strictețe în drepturile sale, ci are tendința să ia mai puțin decât i se cuvine, chiar dacă legea este de partea sa, acela este un om drept, iar trăsătura sa de caracter este echitatea – o formă specială de dreptate și nu o dispoziție cu totul diferită de aceasta"[1].

Ea nu este lipsită de milă („echitatea", spune Aristotel, „înseamnă să ierți specia umană"[2]), și nu renunță întotdeauna să pedepsească, însă pedepsește – pentru ca judecata să fie echitabilă – ridicându-se mai presus de ură și răzbunare.

Echitatea nu poate fi despărțită nici de inteligență, nici de prudență, nici de curaj, nici de fidelitate, generozitate sau toleranță... Acesta este punctul în care se întâlnește cu dreptatea, nu ca virtute particulară, așa cum am considerat-o aici, ci ca virtute generală și completă[3], care le conține sau le presupune pe toate celelalte[4]. Sau, cum spune atât de frumos Aristotel, ea este „cea mai perfectă dintre virtuți, mai minunată decât *Luceafărul de seară și decât cel de dimineață*"[5].

Ce este un om drept? Un om care își pune forța în slujba dreptului și a drepturilor, un om care, stabilind în sinea lui că indivizii sunt toți egali, cu toate nenumăratele inegalități de fapt sau multiplele însușiri, instaurează o ordine care nu există, dar fără de care nici o ordine nu ar putea să ne mulțumească vreodată. Lumea rezistă, iar omul – la fel. Trebuie, deci, să rezistăm, și să rezistăm mai întâi în fața nedreptății pe care fiecare o poartă în sine și care îl caracterizează. Acesta este motivul pentru care lupta pentru dreptate nu are niciodată sfârșit. Acest regat ne rămâne interzis, sau mai degrabă se poate spune că nu-i atingem pragul decât atunci când ne străduim să-l aflăm: fericiți cei înfometați de dreptate, căci nu se vor sătura niciodată!

---

[1] *Etica nicomahică*, V, 14, 1137 *b* 34 – 1138 *a* 3.

[2] Citat și tradus de Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2, reed. 1986, p. 79; Jankélévitch trimite la *Morala*, II, 2; o idee asemănătoare apare în *Retorica*, I, 13, 17, 1347 *b*: „Un lucru echitabil este și acela de a scuza acțiunile umane".

[3] Aristotel, *Etica nicomahică*, V, 2-5, 1129 *a* – 1131 *a*.

[4] *Ibid.*, mai ales V, 3, 1129 *b* 11 – 1130 *a* 13.

[5] *Ibid.*, V, 3, 1129 *b* 27 – 29; textul cu caractere italice este un citat din Euripide.

7

GENEROZITATEA

Generozitatea este virtutea de a dărui. Nu este vorba de „a da fiecăruia ceea ce-i aparține", cum spune Spinoza despre dreptate[1], ci de a-i oferi ceea ce nu-i aparține, ceva ce este al tău, iar lui îi lipsește. Dreptatea poate avea și ea un rol aici (dacă oferi cuiva ceea ce, fără să-i aparțină încă și chiar fără să-i revină conform legii, într-un fel i se cuvine: de exemplu dacă dai de mâncare celui flămând), dar nu este nici necesară, nici esențială pentru generozitate. De aici sentimentul, întâlnit uneori, că dreptatea este mai importantă, urgentă și necesară, pe când generozitatea ar fi un lux, un adaos al sufletului. „Trebuie să fii drept înainte de a fi generos", spunea Chamfort, „așa cum mai întâi trebuie să ai cămăși, apoi dantele"[2].

Nu încape nici o îndoială. Dar pentru că aceste virtuți țin de registre diferite, se pare că problema nu se pune întotdeauna în acești termeni. Dreptatea și generozitatea se referă, și una și alta, la raporturile noastre cu ceilalți (deși poți avea nevoie de ele și în raporturile cu tine însuți). Generozitatea este însă mai subiectivă, mai rar întâlnită, mai afectivă și mai spontană, pe când dreptatea, chiar pusă în practică, păstrează întotdeauna ceva obiectiv, universal, ținând de intelect și de rațiune. Generozitatea pare să aibă nevoie în primul rând de suflet și de temperament, iar dreptatea – de spirit, de rațiune. Drepturile omului, de exemplu, pot constitui obiectul unei declarații. Generozitatea, nu: aici se pune problema acțiunii, și nu în funcție de cutare text sau de cutare lege, ci mai presus de text și mai presus de lege, ci de a acționa omenește, urmând numai pornirile dragostei, ale moralei sau ale solidarității.

---

[1] Cf. *supra*, cap. 6.

[2] *Maxime și cugetări*, cap 2: 160.

Mă opresc la acest ultim cuvânt. Solidaritatea trebuia să figureze şi ea, conform planurilor iniţiale, în acest tratat, şi ar fi poate util să explic pe scurt de ce am renunţat la ea atunci când am fost nevoit să aleg (pentru că nu îmi propusesem decât un mic tratat) şi de ce am ajuns la concluzia că dreptatea şi generozitatea îi pot ţine locul cu succes.

Ce este solidaritatea? Mai degrabă o stare de fapt decât o datorie, mai degrabă o stare de spirit (care poate exista sau nu) decât o virtute sau o valoare. Ipoteza stării de fapt este susţinută, de altfel, de etimologia cuvântului: a fi solidar înseamnă a aparţine *in solido* (adică „întru totul", în latină) unui ansamblu.[1]

În limbaj juridic, de exemplu, debitorii sunt numiţi solidari dacă fiecare dintre ei poate răspunde de totalitatea sumei împrumutate în colectiv. Fapt deloc lipsit de legătură cu *soliditatea,* de unde vine şi cuvântul: un corp solid este un corp în care toate particulele sunt legate astfel încât ceea ce i se întâmplă uneia li se întâmplă şi celorlalte, sau are repercusiuni asupra lor (se poate spune, la fel de bine, că moleculele solide sunt mai *solidare* decât în stare lichidă sau gazoasă). Pe scurt, solidaritate înseamnă existenţa de fapt a unei coeziuni, a unei interdependenţe, comunităţi de interese sau de destin. A fi solidar, în acest sens, înseamnă a aparţine unui ansamblu şi a împărtăşi – voit sau nu, conştient sau nu – o aceeaşi istorie. Solidaritate obiectivă, s-ar putea spune: ceea ce deosebeşte piatra de un pumn de nisip şi societatea de o mulţime de indivizi.

Ca stare de spirit, solidaritatea nu este decât sentimentul, afirmarea acestei interdependenţe. Solidaritate subiectivă: „muncitori şi studenţi, ducem aceeaşi luptă", sau „suntem toţi evrei germani", spuneam noi în 1968. Altfel spus, victoria unuia era victoria tuturor, sau, reciproc, ceea ce i se întâmpla unuia (pentru că era evreu, pentru că era german...) ne afecta pe toţi. Este de la sine înţeles că n-am nimic împotriva acestor sentimente, care sunt nobile. Dar în ce măsură devin ele virtuţi? Şi dacă tot vorbim de virtuţi, este oare solidaritatea o virtute? În mai 1968, patronii sau guvernanţii nu erau mai puţin solidari, între ei, decât muncitorii şi studenţii (erau chiar mai solidari!), iar dacă aceasta nu este condamnabil nici în cazul unora, nici al celorlalţi, moralitatea ansamblului devine oare-

---

[1] *Dictionnaire historique de la langue française,* Dictionnaires Le Robert, 1992, articolul „Solidaire".

cum suspectă, dacă nu dubioasă. Rar se întâmplă ca o virtute să fie atât de bine împărtășită... În fond, dacă solidaritatea înseamnă comunitate de interese (solidaritate obiectivă) și conștientizare a acestei comunități (solidaritate subiectivă), atunci ea nu valorează, din punct de vedere moral, decât atât cât valorează interesele respective – adică nimic. Din două, una: ori această comunitate este reală, efectivă, și atunci apărându-l pe altul nu fac altceva decât să mă apăr pe mine însumi (ceea ce nu este reprobabil, desigur, dar se apropie prea mult de egoism ca să mai poată fi vorba de moralitate), ori această comunitate este iluzorie, formală sau ideală, iar atunci, dacă lupt pentru un altul, nu mai este vorba de solidaritate (căci interesul meu nu este în joc), ci de dreptate (dacă acela pe care îl apăr este oprimat, lovit, spoliat...), sau de generozitate (dacă este pur și simplu slab sau nefericit). În concluzie, solidaritatea este prea interesată sau prea iluzorie ca să poată fi o virtute. Nu este decât egoism recunoscut sau generozitate conștientizată. Ceea ce nu înseamnă că solidaritatea nu constituie o valoare, dar ea nu este valoroasă decât în măsura în care scapă de limitările eului, de egoismul meschin, altfel spus, de solipsismul etic. Ea nu este atât o calitate, cât mai degrabă absența unui defect. Un argument în acest sens îl constituie rezistența limbii vorbite, cu tot abuzul politicienilor, la moralizarea și absolutizarea solidarității. Dacă spun despre cineva că este drept, generos, curajos, tolerant, sincer și blând, toată lumea înțelege că-i enumăr virtuțile. Dacă însă adaug și „este solidar", oricine, în fața acestei folosiri intranzitive a termenului, mă va întreba: „solidar... cu ce?".

Abuzul pe care îl facem astăzi de cuvântul „solidaritate" dovedește mai ales incapacitatea noastră de a folosi alți termeni mai adecvați, dar de care ne temem. *Solidaritatea*, remarcă lexicografii, a devenit „în vocabularul socio-politic un substitut prudent al *egalității*"[1], și, aș adăuga eu, al *dreptății* și al *generozității*. La ce bun însă această prudență, care nu este decât timiditate și rea-credință? Își închipuie cineva că prin suprimarea acestor cuvinte am putea accepta lipsa virtuților desemnate de ele? Că acestea ar putea fi înlocuite de comunitatea unor interese? Tristă epocă aceea care elimină marile cuvinte pentru a-și acoperi propria nimicnicie!

Pentru că mi-am propus să scriu un tratat despre virtuți, și nu un dicționar al ideilor altora, am lăsat solidaritatea sferei căreia îi

---

[1] *Ibid.*

aparține – cea a intereselor convergente sau opuse, a diferitelor corporatisme, fie ele și planetare, a *lobby*-urilor de toate soiurile, fie ele și legitime. Nu sunt deloc de părere că oamenii sunt cu toții solidari, adică interdependenți. Cum ar putea moartea cuiva să mă facă mai puțin viu? Sau cu cât sărăcia cuiva mă face mai puțin bogat? Nu numai că sărăcia lumii a treia nu impietează cu nimic asupra bogăției Occidentului, dar aceasta din urmă nici n-ar fi fost posibilă, direct sau indirect, fără să o exploateze și să o determine pe prima. Faptul că locuim cu toții pe aceeași planetă – fiind deci, nu se poate nega, solidari din punct de vedere ecologic – nu ne împiedică, ba chiar dimpotrivă, să fim concurenți din punct de vedere economic. Să nu ne îmbătăm cu apă rece! Nu de solidaritate au nevoie Africa sau America Latină, ci de dreptate și de generozitate! Cât despre solidaritatea, în țările noastre, între cei care au un loc de muncă și aceia care nu au, este suficient să observăm cum acționează sindicatele în fiecare ramură, pentru a constata că apărarea intereselor nu funcționează, de fapt, decât pentru interesele *comune* și că solidaritatea obiectivă (și nici chiar cea subiectivă, care numai astfel poate fi deosebită de generozitate) nu este câtuși de puțin suficientă pentru a rezolva problema șomajului, și nici nu își propune în mod serios acest lucru. Nici aici nu este vorba de solidaritate (s-ar putea ca șomerii și salariații să aibă interese divergente, chiar opuse), ci de dreptate și de generozitate. Cel puțin dacă ne propunem o abordare a problemei, cum este în cazul acestei cărți, sub aspectul său moral sau etic. Este inutil de precizat că acest aspect nu reprezintă totul: nici politica, nici economia nu s-ar putea reduce la el și nu i s-ar putea subordona în întregime. Faptul că nu reprezintă totul nu înseamnă însă că reprezintă nimic. Morala nu are importanță decât în măsura în care dorim acest lucru. Iată de ce ea înseamnă uneori foarte puțin, dar înseamnă, totuși, ceva.

Să revenim însă la generozitate. Fără îndoială că solidaritatea o poate motiva, resuscita și întări. Dar solidaritatea nu este cu adevărat generoasă decât în măsura în care depășește interesele, fie ele și bine conștientizate și împărtășite. Generozitatea trebuie să se plaseze, prin urmare, deasupra solidarității! Dacă ar fi într-adevăr în interesul meu să ajut, de exemplu, copiii din lumea a treia, atunci n-ar mai fi nevoie să fiu generos! Ar fi suficient să fiu lucid și prudent. „Să combatem foametea pentru a salva pacea“, spunea o mișcare catolică prin anii `60, șocând tinerețea și generozitatea

noastră, care găseau că un asemenea târg este sordid. Nu știu nici acum dacă aveam dreptate. Viața arată că, dacă stă într-adevăr în interesul nostru să facem un anume lucru, atunci, când nu suntem complet lipsiți de minte, îl *facem* întotdeauna, fără să fim prin aceasta generoși. Dacă, dimpotrivă, nu acționăm, înseamnă că lucrul cu pricina nu avea importanță în ochii noștri. Numai că nimic nu dovedește că ochii noștri ar vedea bine. Sufletul e rău pentru că este egoist, mai des lipsit de generozitate decât de luciditate.

Fără să reducem totul la o problemă de bani, pentru că riscăm să ajungem la cu totul altceva; să nu trecem totuși cu vederea faptul că banii au meritul – la aceasta și servesc, de altfel – de a fi cuantificabili. De aici se naște întrebarea: cât din veniturile tale este destinat ajutării celor mai săraci sau mai nefericiți decât tine? Să lăsăm deoparte impozitele, căci acestea nu sunt voluntare, și sprijinul acordat familiei sau prietenilor apropiați, pentru că aici intervine iubirea mai mult decât generozitatea și multe dintre lucrurile pe care le facem pentru ei ni se adresează, de fapt, și nouă (fericirea lor este doar și fericirea noastră!). Am simplificat poate prea mult situația. Fiindcă a venit vorba de impozite, ar putea fi considerat drept un act de generozitate, din partea unui membru al clasei de mijloc sau al celei avute, să voteze pentru un partid politic care și-a anunțat intenția fermă de a le mări. Astfel de cazuri sunt însă prea rare! Iar partidele politice, care se întrec în a promite reduceri de impozite, dovedesc din plin cât credit acordă generozității noastre! Veți spune că sunt pesimist, dar oricine poate vedea că politicienii sunt mai pesimiști decât mine, și din motive bine întemeiate. Cât despre familie și prietenii apropiați, situația este asemănătoare. Să nu vrei să vezi în relațiile cu ei nici un fel de generozitate posibilă sau necesară înseamnă să simplifici lucrurile peste măsură. Este adevărat că fericirea copiilor mei este și a mea, că îmi condiționează propria fericire, dar aceasta nu înseamnă că dorințele lor nu pot fi opuse dorințelor mele, că joaca lor nu mă deranjează câteodată din muncă sau că entuziasmul lor nu mă poate călca pe nervi... Iată tot atâtea ocazii de a da sau nu dovadă de generozitate în ceea ce-i privește! Dar nu de aceasta mi-am propus să mă ocup acum. Nu vreau decât să pun cât mai limpede problema banilor, drept care este nevoie să generalizez la nivelul bugetului familial. Întreb deci din nou: ce procent din veniturile familiei este destinat cheltuielilor pe care le-am putea numi generoase, altfel spus în beneficiul unora din afara cercului de apropiați? Răspunsul diferă de la caz la caz, dar părerea mea este

că aproape toţi ne situăm sub 10%, în cele mai multe cazuri chiar sub 1%... Îmi veţi spune, desigur, că banii nu înseamnă totul! Prin ce miracol oare am fi însă mai generoşi în alte domenii, care nu ţin de finanţe şi nu pot fi evaluate cantitativ? De ce ne-ar fi inima mai deschisă decât portmoneul? De obicei se întâmplă invers. De unde ştim însă că puţinul pe care îl dăm înseamnă cu adevărat generozitate şi nu este doar preţul confortului nostru moral, micul preţ plătit pentru liniştea micii noastre conştiinţe? Pe scurt, generozitatea nu este o virtute atât de importantă şi atât de lăudată decât pentru că ea este nespus de firavă în fiecare dintre noi, pentru că egoismul este întotdeauna mai puternic şi pentru că generozitatea străluceşte, de cele mai multe ori, prin absenţă... „Ce găunos şi plin de murdărie este sufletul omului!"[1], spune Pascal. Aceasta din cauză că, aproape de fiecare dată, sufletul omului nu este plin decât de sine însuşi.

S-ar cuveni poate să diferenţiem, aşa cum îmi propun şi eu, iubirea de generozitate, sau eventual să le opunem? „Desigur, generozitatea poate să fie lipsită de iubire", recunoaşte Jankélévitch, „dar iubirea este aproape în mod obligatoriu generoasă, cel puţin în raport cu cel iubit şi atâta vreme cât iubeşte".[2]

Fără să se reducă la iubire, generozitatea tinde, prin urmare, în formele sale cele mai înalte, să se confunde cu aceasta: „Căci poţi dărui fără să iubeşti, însă este imposibil să iubeşti fără să dăruieşti"[3].

Aşa să fie, numai că nu ştim dacă este vorba de iubire sau de generozitate. Este o problemă de definiţie şi nu intenţionez să mă cramponez de cuvinte. Nu mi-a trecut însă niciodată prin cap ideea să fiu, sau că ar trebui să fiu generos cu proprii mei copii! Este vorba în acest caz de prea multă iubire, de prea multe griji ca să mă pot înşela! Este adevărat că tot ceea ce faci pentru copiii tăi faci şi pentru tine. De ce ai avea nevoie aici de virtute? Iubirea este suficientă, şi ce iubire! Cum se face că îi iubesc atât de mult pe copiii mei şi atât de puţin pe ai altora? Deoarece copiii mei sunt ai mei şi prin ei mă iubesc pe mine însumi...Generozitate? Deloc: nu este decât un egoism dilatat, tranzitiv, familial. Cât despre celălalt fel de iubire, eliberat de *ego*, cel al sfinţilor şi al preafericiţilor, nu sunt convins că acesta ne poate spune prea multe despre

---

[1] *Cugetări*, p. 153.
[2] *Traité des vertus*, I, 2, cap. 6, p. 34.
[3] *Ibid.*, p. 327.

generozitate, şi nici generozitatea despre el. Nu presupune iubirea şi generozitate, şi dreptate? Iubirea însă nu numai că nu le este subordonată, dar poate să le şi depăşească. A dărui, atunci când iubeşti, înseamnă să dai dovadă de generozitate sau de iubire? Aici, nici măcar îndrăgostiţii nu se pot înşela. O femeie întreţinută poate vorbi despre generozitatea clienţilor sau a protectorilor ei. Dar o femeie iubită? Dar o femeie care iubeşte? Cât despre sfinţi... Se poate spune că Iisus era generos? Acesta să fie cuvântul potrivit? Mă îndoiesc, şi pe de altă parte am observat că această virtute nu este evocată deloc în tradiţia creştină, la Sfântul Augustin sau la Sfântul Toma, de exemplu, după cum nu apărea nici la greci, nici la latini. Să fie numai o problemă de vocabular? În limba latină există cuvântul *generositas*, dar acesta desemnează mai degrabă excelenţa unei spiţe sau a unui temperament. El era folosit, totuşi – de Cicero, de exemplu – pentru a traduce acea *mégalopsuchia* (măreţia spiritului) a grecilor mai simplu decât prin pomposul *magnanimitas*, care nu-i este decât o imitaţie savantă. Aceleaşi consideraţii sunt valabile şi în cazul limbii franceze: *magnanimité* a rămas în lumea închisă a academiilor, *générosité* fiind cuvântul care arată cel mai bine că acest elan sufletesc are un fundament moral şi este, prin urmare, o virtute. Aşa stau lucrurile la Corneille sau la Descartes, dar asupra acestui subiect vom mai reveni. În limbajul contemporan, însă, elanul sufletesc este mai puţin important decât darul, altfel spus, el nu este generos decât prin uşurinţa de a dărui. Generozitatea apare, deci, la intersecţia a două virtuţi greceşti, *mărinimia* şi *dărnicia:* mărinimos, adică nici vanitos, nici josnic; darnic, adică nici avar, nici risipitor;[1] generos, adică şi mărinimos, şi darnic.

Dar aceasta nu este încă iubire, şi nici nu-i poate ţine locul.

Spuneam că generozitatea este virtutea de a dărui. A dărui bani (atingând prin aceasta dărnicia) sau dăruirea de sine (apropiindu-se astfel de mărinimie şi de sacrificiu). Dar nu poţi dărui decât ceea ce îţi aparţine, şi numai cu condiţia să nu fii dominat de aceasta. Generozitatea nu poate fi disociată, deci, de o anumită formă de libertate sau stăpânire de sine, pe care Descartes o considera esenţa

---

[1] Aristotel, *Etica nicomahică*, IV, 1-3, 1119 *b* 22 – 1122 *a* 16 (despre mărinimie) şi 7-9, 1123 *a* 34 – 1125 *a* 33 (despre dărnicie): *Etica eudemică*, III, 4 şi 5; Morala, I, 23-25.

acestei virtuţi. Despre ce este vorba? Despre o pasiune care este totodată şi virtute. Definiţia este dată într-un paragraf celebru din *Pasiunile sufletului*, paragraf care trebuie citat în întregime:

„Cred astfel că adevărata generozitate, care face ca un om să se stimeze în cel mai înalt grad în care această stimă este legitimă, vine în parte din faptul că el ştie că nu-i aparţine nimic decât liberul uz al propriei voinţe şi că nu poate fi făcut responsabil decât pentru ceea ce foloseşte bine sau rău; şi în parte vine din faptul că simte, în el însuşi, o hotărâre fermă şi constantă de a face bine, adică de a nu-i lipsi niciodată voinţa pentru a întreprinde şi executa lucrurile pe care le consideră a fi cele mai bune. Ceea ce înseamnă să urmeze perfect calea virtuţii"[1].

Redactarea este poate puţin prea laborioasă, dar sensul este limpede. Generozitatea înseamnă atât conştiinţa propriei libertăţi (sau conştiinţa de sine ca fiinţă liberă şi responsabilă), cât şi hotărârea fermă de a folosi bine această libertate. Conştiinţă şi încredere: conştiinţa libertăţii şi încredere în modul de a o folosi. Iată motivul pentru care generozitatea produce stimă de sine însuşi, aceasta fiind mai degrabă o consecinţă decât un principiu (generozitatea carteziană deosebindu-se astfel de mărinimia aristotelică). Principiul înseamnă voinţă şi numai voinţă: a fi generos înseamnă a te şti liber să faci bine şi a te dori ca atare. Voinţă întotdeauna necesară, după Descartes, şi întotdeauna suficientă dacă este efectivă. Omul generos nu este nici prizonierul afectelor sale, nici al propriului sine: îşi este stăpân, drept care nu are scuze şi nici nu le caută. Îi este suficientă voinţa. Îi este suficientă virtutea. Atinge astfel generozitatea în sensul obişnuit al cuvântului, fapt explicat de Descartes în Articolul 156: „Cei care sunt în acest fel generoşi au înclinaţia naturală de a face lucruri mari, şi totodată de a nu întreprinde decât faptele de care se simt capabili. Şi, cum nimic nu li se pare mai măreţ decât să facă bine altora, dispreţuindu-şi propriile interese, sunt de o politeţe perfectă, afabili şi gata să ajute pe oricine. Aceasta îi face să-şi stăpânească deplin propriile pasiuni, mai ales dorinţele, gelozia şi invidia..."[2]

---

[1] *Pasiunile sufletului*, III, art. 153 („În ce constă generozitatea"). Art. 161 tratează problema dublei naturi, pasională şi virtuoasă, a generozităţii.

[2] *Ibid.*, art. 156 şi 187 („În a avea bunăvoinţă pentru fiecare este şi o parte de generozitate...").

Generozitatea este contrariul egoismului, la fel cum mărinimia este contrariul meschinăriei. Aceste două virtuți sunt una, [1] la fel și defectele respective. Ce poate fi mai mărginit decât eul? Dar mai sordid decât egoismul? A fi generos înseamnă a te elibera de propriul sine, de micile lașități, de micile dorințe, furii și gelozii ale acestuia... Descartes vedea aici nu doar principiul oricărei virtuți, ci și binele suprem pentru fiecare, constând – spunea el – „într-o voință fermă de a face bine și în mulțumirea pe care aceasta o produce".[2] Fericire generoasă, continua el, care reconciliază „două din cele mai contrarii și mai celebre opinii ale filosofiei antice", cea a epicurienilor (pentru care binele suprem este plăcerea) și cea a stoicilor (pentru care binele suprem este virtutea).[3]

Prin intermediul generozității, plăcerea și virtutea se întâlnesc pentru totdeauna. Ce virtute poate fi mai agreabilă, ce plăcere mai virtuoasă, decât să te bucuri de propria și extraordinara ta voință? În care să regăsești măreția sufletului: a fi generos înseamnă a fi liber, iar aceasta este, în realitate, singura măreție posibilă.

A afla ce înseamnă această libertate este o altă problemă, mai degrabă metafizică decât morală și de care generozitatea nu depinde deloc. Câți avari nu au crezut în liberul arbitru și câți eroi nu s-au îndoit de existența lui? A fi generos, explică Descartes, înseamnă să fii capabil să vrei și să dai ceea ce alții nu știu decât să dorească, să ceară, să ia... Voință liberă? Desigur, de vreme ce știe ce vrea. Nu ne punem problema dacă ar fi putut să dorească și altceva, și nici dacă această întrebare are vreun sens (cum ai putea să vrei altceva decât vrei?) – sunt chestiuni de care m-am ocupat pe larg în alte lucrări[4] și care nu-și au locul într-un tratat despre virtuți. Fie voința hotărâtă sau nu, necesară sau contingentă (liberă în sensul lui Epictet sau în cel al lui Descartes), ea nu este mai puțin confruntată cu micimile *ego*-ului și, în afară de har și de iubire, este singura capabilă să învingă nimicnicia. Generozitatea este tocmai acest triumf, atunci când el este motivat de voință.

---

[1] *Ibid.*, art. 161.

[2] Descartes, *Scrisoarea din 20 noiembrie 1647 către regina Cristina a Suediei.*

[3] *Ibid.*

[4] *Traité du désespoir et de la béatitude*, PUF. 1988, vol. 2, cap. 4, p. 67-93 și 142-149.

S-ar putea crede, desigur, că iubirea este suficientă. Dar, dacă ar fi aşa, ar mai fi oare nevoie să fim generoşi? Iubirea nu ne stă în puteri şi nici n-ar putea fi astfel. Cine poate hotărî să iubească? Are voinţa vreo putere asupra unui sentiment? Iubirea nu vine la comandă, [1] însă generozitatea, da: este suficient să vrei. Iubirea nu depinde de noi, ea este cel mai mare mister, care scapă tuturor virtuţilor deoarece este un har, de altfel şi singurul. Generozitatea depinde de noi, şi aceasta o face să fie virtute, deosebindu-se de iubire până şi prin gestul de a dărui, care le face, cu toate acestea, să se asemene.

A fi generos înseamnă deci a dărui fără să iubeşti? Da, dacă este adevărat că iubirea dăruieşte fără a avea nevoie pentru aceasta de generozitate. Există vreo mamă care se simte generoasă pentru că îşi hrăneşte copiii? Sau vreun tată, atunci când îi copleşeşte cu daruri? Se simt ei oare egoişti pentru că fac atât de mult pentru copiii lor (din iubire, desigur, dar iubirea nu justifică orice!) şi atât de puţin pentru ai altora, fie ei incomparabil mai nefericiţi şi mai nevoiaşi decât copiii lor? Stă în puterile oricui să dăruiască atunci când iubeşte. Aceasta nu înseamnă virtute: avem de-a face, aici, cu un har iradiant, cu debordarea prea-plinului existenţei sau al bucuriei, o efuziune fericită şi o uşurinţă debordantă. Ce înseamnă să dai atunci când nu pierzi nimic? Comuniunea în iubire face ca toate lucrurile să fie comune: cum să mai dai atunci dovadă de generozitate?

Adevăraţii prieteni, spune Montaigne, „nu-şi pot nici împrumuta şi nici dărui nimic", totul aparţinându-le „în comun", aşa cum legile „interzic donaţiile între soţ şi soţie, făcând ca totul să le aparţină şi unuia, şi celuilalt, ei nemaiavând nimic de împărţit".[2] Cum ar putea să-şi dea ei reciproc dovezi de generozitate? Legile s-au schimbat, e drept şi este bine, deoarece cuplurile trebuie să supravieţuiască iubirii, iar indivizii – cuplurilor. S-au schimbat însă atât de mult iubirea şi prietenia încât să avem întotdeauna nevoie de generozitate? „Comuniunea unor asemenea prieteni fiind cu adevărat perfectă", mai scrie Montaigne, „îi face să piardă sentimentul datoriei şi să urască, alungând dintre ei cuvintele care îi despart şi îi diferenţiază, cum ar fi binefacere, obligaţie, recunoştinţă, rugăminte, mulţumiri şi altele asemănătoare..."[3]

---

[1] Kant, *Critica raţiunii pure*, Mobiluri ale raţiunii pur practice.
[2] *Eseuri*, I, 28. („Despre prietenie").
[3] *Ibid.*

Cum ar putea presupune o adevărată prietenie existența generozității? Ce aș putea eu să-i dăruiesc, de vreme ce tot ceea ce am îi aparține? Se poate obiecta, și pe bună dreptate, că aceasta nu este valabil decât în cazul prieteniilor perfecte, evocate de Montaigne, dar care sunt atât de rare... Aceasta nu face decât să-mi dea dreptate, cel puțin în ceea ce privește esența problemei: nu avem nevoie de generozitate decât în lipsa iubirii, de aceea avem nevoie de ea aproape întotdeauna!

Generozitatea, asemeni celor mai multe dintre virtuți, urmează în felul ei propriu preceptele Evangheliilor. Să-ți iubești aproapele ca pe tine însuți? Dacă am putea, atunci la ce am mai avea nevoie de generozitate? N-ar trebui să dăm dovadă de generozitate decât față de noi și n-am avea nevoie de ea decât în cazul în care n-am fi în stare să ne iubim pe noi înșine. La ce bun atunci să ne propunem, dacă nu ne stă în puteri? Nu putem comanda decât o acțiune, nu și un sentiment. Este vorba deci nu de a iubi, ci de a acționa *ca și cum* ai iubi[1]: față de cei de alături sau față de străini, la fel ca și față de noi înșine. Nu este, desigur, cazul unor pasiuni sau afectivități deosebite, ce nu pot fi transmise, ci al unor acțiuni – care pot! Dacă l-ai iubi, de exemplu, pe un străin care suferă sau căruia îi este foame, ai rămâne cu brațele încrucișate, fără să-l ajuți? Dacă l-ai iubi pe un năpăstuit, i-ai refuza sprijinul cerut? Ce-ai face dacă l-ai iubi *ca pe tine însuți?* Răspunsul, de o simplitate crudă și nebunească, este cel indicat de morală și de virtute. Iubirea nu are nevoie de generozitate, dar numai ea se poate lipsi de aceasta fără să cadă în egoism și fără să greșească.

Suntem îndrăgostiți de iubire și nu știm să iubim: din această iubire și din această neputință se naște morala. Spinoza ar spune că avem aici o „imitație a afectelor"[2], dar fiecare imită mai ales ceea ce îi lipsește... Așa cum politețea este o aparență de virtute (a fi politicos înseamnă a te purta ca și cum ai fi virtuos)[3], fără îndoială că orice virtute – în tot cazul orice virtute morală – este o aparență de iubire: a fi virtuos înseamnă a acționa ca și cum ai iubi. Fără să fim virtuoși, ne prefacem că suntem, și numim aceas-

---

[1] Asupra problemei moralei puse în practică am insistat în articolul „Morale ou éthique?". *Valeur et vérité (Etudes cyniques).* PUF, 1994, p. 83-205.

[2] Într-un alt sens, vezi *Etica*, III, prop. 27, demonstrație, notă și corolar.

[3] *Supra*, cap. 1.

ta politețe. Nu știm să iubim, dar ne prefacem, și numim aceasta morală. Copiii își imită părinții, care îi imită și ei pe ai lor... Lumea este un teatru, viața este o comedie, în care totuși nu reușesc toate rolurile și nici nu au succes toți actorii. Înțelepciunea lui Shakespeare: morala este poate o comedie, dar nu există comedie bună fără morală. Ce poate fi mai serios, mai moral decât râsul sau plânsul? Ne prefacem, dar acesta nu este un joc: regulile pe care le respectăm sunt menite nu să ne distreze, ci să ne formeze, în bine sau în rău. Jucăm un rol, ce-i drept, dar este propriul nostru rol, este viața noastră, este evoluția noastră. Nimic nu este aici arbitrar sau contingent.

Trupul ne conduce în acest rol prin intermediul dorinței, copilăria ne călăuzește prin iubire și prin lege. Căci dorința vrea mai întâi să acapareze, iar iubirea vrea mai întâi să consume, să devore, să posede. Legea pune opreliști, dar și iubirea, care dăruie și ocrotește, își are propriile interdicții. Freud nu este atât de departe pe cât credea de o anumită inspirație evanghelică. Ne-am hrănit cu iubire încă de când am început să ne hrănim cu lapte, suficient ca să înțelegem că iubirea este singura în măsură să ne satisfacă pe deplin („dacă dragoste nu e, nimic nu e“) și că, de aceea, nu va înceta niciodată să ne lipsească. De aici și aceste virtuți, fie ele cât de slabe și de aproximative, care sunt un omagiu adus iubirii în lipsa acesteia și totodată indiciul că iubirea continuă să-și merite valoarea, ca exigență, tocmai acolo unde lipsește; că iubirea domnește, dacă vreți, acolo unde nu guvernează, că ea ordonă (și aceasta îi conferă valoare) chiar și în absență.

Iubirea ne lipsește, spuneam, și aceasta este, adesea, cea mai sigură experiență pe care o putem avea.

Am făcut din această absență o forță, sau chiar mai multe, pe care le numim virtuți.

Considerațiile de mai sus sunt valabile, poate mai mult decât în alte cazuri, și pentru generozitate. Ea apare, ca exigență, acolo unde, fără să lipsească de tot, nu este destulă iubire. Aceasta deoarece suntem îndrăgostiți de iubire (*nondum amabam et amare amabam*[1] este încă valabilă) cel puțin atât cât ea să continue să valoreze, ca model sau comandament, acolo unde nu a reușit să

---

[1] „Nu iubesc încă și mi-ar fi drag să iubesc“, spune Sfântul Augustin în *Confesiuni*, III, 1, Scrieri alese, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1985.

învingă și să se dezvolte ca sentiment. Și cum iubirea înseamnă a dărui, generozitatea ne învață, în lipsa iubirii, să dăruim chiar și acelora pe care nu îi iubim, mai ales când ei au mai multă nevoie sau când noi suntem mai în măsură să-i ajutăm. Într-adevăr: acolo unde iubirea nu ne poate călăuzi, pentru că lipsește, să ne lăsăm călăuziți de urgența nevoii și de apropiere. Este ceea ce numim, în mod eronat, caritate (căci adevărata caritate este iubire, iar falsa caritate – condescendență sau compasiune), când ar trebui s-o numim generozitate, pentru că depinde numai de noi, pentru că este liberă, pentru că – împotriva servituții instinctelor, a posesiunilor și a temerilor – ea este libertatea însăși, în spirit și în faptă!

Iubirea este cea mai importantă, și tocmai de aceea morala nu înseamnă chiar totul și nici măcar esențialul. Generozitatea este însă de preferat egoismului, iar morala – ticăloșiei.

Dar generozitatea nu este chiar contrariul egoismului, dacă prin aceasta înțelegem că l-ar exclude complet. Cum ar fi așa ceva posibil? Și de ce ar fi necesar? „Pentru că rațiunea nu poruncește nimic împotriva naturii", scrie Spinoza, „înseamnă că ea cere ca fiecare să se iubească pe sine, să-și urmeze interesul, adică ceea ce îi este cu adevărat folositor, să dorească tot ceea ce-l duce cu adevărat pe om la o mai mare desăvârșire și, în mod absolut, ca fiecare să năzuiască, pe cât îi stă în puteri, să-și păstreze ființa"[1].

Nu ne sustragem principiului plăcerii, pentru că nu ne sustragem realității. Aceasta nu înseamnă însă că toate plăcerile au aceleași drepturi. Rolul hotărâtor îl are bucuria. Și tot un rol hotărâtor îi revine iubirii.[2]

Ce este atunci generozitatea? „Este dorința", răspunde Spinoza, „prin care fiecare năzuiește, numai după porunca rațiunii, să-i ajute pe ceilalți și să se unească cu ei prin legături de prietenie".[3]

Aceasta face ca generozitatea să fie, asemeni fermității sau curajului *(animositas)*, una dintre cele două manifestări ale forței sufletești. „Raportez la fermitate", explică în continuare Spinoza,

---

[1] *Etica*, IV, notă la prop. 18.

[2] *Etica*, III și IV, precum și primele pagini din *Tratat despre reforma cunoașterii* și *Scurt tratat*, II, 5.

[3] *Etica*, III, notă la prop. 59.

„acțiunile care urmăresc numai folosul autorului lor și le raportez la generozitate pe acelea care urmăresc folosul altuia".[1]

În ambele cazuri se poate vorbi despre utilitate și despre utilitatea subiectului însuși. Nu ne putem sustrage *ego*-ului, altfel spus nu ne putem sustrage asumării mai întâi a propriei exigențe, care constă în a ne păstra cât mai bine și cât mai mult propria ființă, în „a acționa și a trăi".[2]

Că aceasta nu este întotdeauna posibil, că uneori este nevoie să și mori, și că oricum, la urma urmelor, trebuie să mori pentru că natura este mai puternică – știe oricine, și nici Spinoza nu neagă aceasta. Dar cel care preferă să moară decât să trădeze, care preferă să moară decât să abandoneze lupta, acela nu face decât să-și afirme și mai mult forța vitală – propriul *conatus* – să se opună morții sau josniciei, victorios atât cât trăiește și folositor atâta vreme cât luptă, cât continuă să reziste. Spinoza insistă că Virtutea este afirmare de sine și căutare a propriei utilități, [3] dar cel mai bun exemplu îl constituie Iisus, chiar răstignit pe cruce.[4]

Propria utilitate nu presupune cel mai mare confort și nici viața cea mai lungă: este însă viața cea mai liberă, cea mai adevărată. Nu se pune problema să trăiești veșnic, pentru că acest lucru este imposibil, ci să trăiești cu folos. Și cum ai putea realiza aceasta fără generozitate?

Mi s-ar putea obiecta că generozitatea este o dorință interioară, lipsită de bucurie, lipsită de iubire sau – cum susține Spinoza – lipsită de caritate. Bucuria apare însă prin apropiere, prin adaos, puțin câte puțin – dovadă fiind faptul că prietenia, spre care tinde generozitatea, nu este altceva decât bucurie împărtășită. Iar bucuria și iubirea se pot naște din generozitate, fără a se reduce sau a se confunda cu ea. Pentru a face bine celui iubit nu este nevoie de vreun „comandament al rațiunii" și deci nici de generozitate: iubirea, bucuria sunt de ajuns.[5]

---

[1] *Ibid.* Despre tăria sufletească la Spinoza. vezi și cap. 5 al acestei cărți.

[2] *Etica,* IV, prop. 20, cu corolar. și prop. 21.

[3] *Etica,* IV, prop. 20 și 25.

[4] *Tratat teologico-politic,* Ed. Științifică și Enciclopedică. cap. 1: *Scrisorile 73, 75 și 78* către Oldenburg: a se vedea și S. Zac, *Spinoza et l'interpretation de l'écriture,* PUF. 1965. p. 190-199; A. Matheron. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza.* Aubier-Montaigne, 1971. Să reamintim. pentru a evita orice neînțelegere. că Spinoza nu a crezut niciodată în divinitatea lui Iisus și nici în Înviere (vezi. de exemplu. *Scrisorile 73 și 78*).

[5] *Etica.* III. prop. 19. 21. 25. 28 și 39, cu demonstrațiile.

Dar în lipsa iubirii, a bucuriei, sau dacă acestea nu sunt de ajuns, dacă nu intervine compasiunea, care ne face binevoitori[1] – atunci nu rămâne decât rațiunea (singura care nu are *ego*, eliberându-ne astfel de egoism) și ne învață că „nimic nu este mai util omului decât omul însuși"[2], că orice ură este nocivă[3] și, în sfârșit, că „oamenii conduși de rațiune nu doresc pentru semenii lor nimic din ceea ce nu și-ar dori și pentru ei înșiși".[4]

Este punctul în care folosul propriu se întâlnește cu folosul altora și în care dorința devine generoasă: se pune problema luptei împotriva urii, a furiei, a disprețului și a invidiei – care nu sunt, toate, decât tristeți și motive de amărăciune, ce se cer combătute prin iubire sau, în lipsa acesteia, prin generozitate.[5]

S-ar putea ca, în ceea ce privește deosebirea dintre iubire și generozitate, să fi forțat eu puțin textul, destul de echivoc.[6] Nu însă și spiritul lui, care este cât se poate de clar: „ura trebuie învin-

---

[1] *Etica*, III, nota la prop. 22, prop. 27, notele și corolarele (mai ales corolarul 3), precum și def. 35 a afectelor. Problema este reluată în cap. 8 al acestei cărți.

[2] *Etica*, IV, nota la prop. 18.

[3] *Etica*, IV, prop. 41 și 45; III, notele la prop. 11, 13 și 39, precum și def. 3 și 7 ale afectelor. A se vedea și cap. 8 al cărții de față.

[4] *Etica*, IV, notă la prop. 18; prop. 37 și nota la prop. 73.

[5] *Etica*, IV, prop. 46, cu demonstrație și notă; corolarul 1 al prop. 45.

[6] Iată textul la care mă refer: „Cine trăiește condus de rațiune se silește, cât poate, să răspundă prin iubire și generozitate la ura, mânia, disprețul etc. pe care un altul le nutrește la adresa lui" (*Etica*, IV, prop. 46; de asemenea V, nota la prop. 10). Ce înseamnă exact acest *„amore contra, sive generositate compensare"?* S-ar putea crede că *sive* indică o identitate, ca în binecunoscuta expresie *Deus sive Natura*, însă *sive*, în latină, poate desemna și o disjuncție sau o alternativă. Motiv pentru care toți traducătorii lui Spinoza au redat acel *amore contra compensare conabitur, hoc est generositate* ca fiind „prin iubire, adică prin generozitate". Dar atunci care este diferența dintre cei doi termeni, dintre cele două concepte? Căci trebuie să existe o diferență, deoarece Spinoza, care de obicei nu este redundant, le folosește pe amândouă și le definește în moduri diferite (*Etica*, III, def. 6 și nota la prop. 59). Cât despre expresia *hoc est*, care apare în demonstrație, nu pot să-i înțeleg prezența decât în cadrul următoarei interpretări: generozitatea este identică nu cu iubirea, ci *cu efortul de a iubi sau de a acționa, în absența iubirii, ca și cum ai iubi*. Acesta este de altfel sensul definiției generozității, așa cum am citat-o mai sus: nu o bucurie sau o iubire, reamintesc, ci „o dorință prin

să prin iubire", [1] tristețea prin bucurie, iar rolul generozității – ca dorință, ca virtute – este de a depune eforturi în sensul acesta. Generozitatea este dorință de iubire, dorință de bucurie și împărtășire a ei, bucurie în sine, pentru că omul generos este fericit de existența acestei dorințe și cel puțin iubește, în sinea lui, această iubire a iubirii. Amintim aici definiția lui Spinoza: „Iubirea este bucuria însoțită de ideea cauzei exterioare".[2]

A iubi dragostea înseamnă, în consecință, a te bucura de ideea că iubirea există sau va exista, [3] dar presupune totodată eforturi pentru a-i determina existența, [4] ceea ce este tocmai generozitate: a fi generos, aș spune, înseamnă să te străduiești să iubești și să acționezi în consecință. Generozitatea se opune astfel urii (și disprețului, și invidiei, și furiei, și fără îndoială că și indiferenței...), tot așa cum curajul învinge teama sau, în general, cum tăria sufletească ține piept neputinței, iar libertatea este opusă sclaviei.[5]

Prin aceasta nu atingem însă mântuirea, căci nu ni se oferă nici fericire, nici veșnicie; ceea ce nu înseamnă, însă, că virtuțile respective nu sunt pentru noi „mai presus de orice".[6]

---

care individul face eforturi" pentru a-și ajuta semenul și a stabili – fapt care presupune că aceasta nu există încă – o relație de prietenie. Pe scurt, regăsim aici ideea din demonstrația propoziției 46: deci cine trăiește condus de rațiune năzuiește să domolească ura altuia prin iubire, adică prin generozitate, iar aceasta nu pentru că iubirea ar fi același lucru cu generozitatea (pe care Spinoza o definește altfel în *Etica*, III, nota la prop. 59), ci pentru că generozitatea este totuna cu efortul de a iubi.

[1] *Etica*, IV, notă la prop. 73 (cu trimitere la prop. 37 și 46)

[2] *Etica*, III, def. 6 a afectelor. Această cauză poate fi și interioară, și este ceea ce definește mulțumirea de sine *(acquiescientia in se ipso)*: *Etica*, III, notele prop. 30 și 55 (cu trimitere la prop. 53) și def. 25.

[3] Pentru că „omul este impresionat de același afect de bucurie sau de tristețe prin imaginea unui lucru trecut sau viitor, ca și prin imaginea unui lucru prezent" (Etica, III, prop. 18). Adică, precizează demonstrația, „atâta timp cât omul este afectat de imaginea unui lucru oarecare, el își va reprezenta acel lucru ca prezent, chiar și atunci când – *tametsi* – el nu există".

[4] Pentru că „acela care iubește năzuiește cu necesitate să aibă prezent și să păstreze lucrul pe care îl iubește" (*Etica*, III, notă la prop. 13).

[5] *Etica*, III, notă la prop. 59 și V, notele prop. 10 și 42.

[6] *Etica*, V, prop. 41.

Ele relevă ceea ce Spinoza numește „o conduită dreaptă a vieții“[1], „reguli de viață“[2], „precepte ale rațiunii“[3] sau, mai simplu, „moralitate“[4].

Nu este adevărat că trebuie să trăim mai presus de bine și de rău, așa ceva ar fi imposibil.[5]

Nu ne-ar conveni totuși nici o morală a celor triști și dogmatici.[6]

Este vorba aici de o morală a generozității, [7] care duce la o etică a iubirii. Omul năzuiește „să lucreze bine și să se bucure“, cum spune Spinoza[8]: iubirea este scopul, iar generozitatea – calea spre țelul propus.

Hume spune că, dacă generozitatea ar fi absolută și universală, n-am mai avea nevoie de dreptate[9] – și am văzut că așa ceva este chiar posibil. Este limpede în schimb că dreptatea, chiar împlinită, nu poate să ne dispenseze de generozitate: cu cât aceasta este mai puțin necesară din punct de vedere social, cu atât îmi pare mai prețioasă în planul umanității.

Ne-am putea întreba la ce bun aceste comparații între iubire și generozitate, de vreme ce suntem atât de puțin capabili și de una,

---

1 *Etica,* V, notă la prop. 10.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*

4 *Etica,* V, nota 1 la prop. 37 și V, prop. 41. Redarea lui *Pietas* prin *moralitate,* la care au ajuns aproape toți traducătorii lui Spinoza, este fidelă nu numai definiției date de acesta, care nu face referire la religie sau la sentimentul numit de obicei pietate („Numesc *moralitate* acea dorință de a face bine care își are originea în felul nostru de a trăi conduși de rațiune“), ci și sensului cuvântului *pietas* în limba latină, însemnând îndeplinirea tuturor datoriilor, față de zei (caz în care l-am putea traduce prin *pietate*), dar și față de oameni (caz în care este identic cu ceea ce numim *moralitate*).

5 *Etica,* IV, Prefață și notele la prop. 50 și 58; V, notele la prop. 10, precum și prop. 41, cu demonstrație și notă. Cu privire la raportul dintre Nietzsche și Spinoza, poate fi consultat articolul pe această temă pe care l-am publicat în *De Sils – Maria à Jérusalem,* Rider, Cerf, 1991; de asemenea Sylvain Zac, *La morale de Spinoza,* PUF, 1972, p. 45.

6 *Etica,* III, Prefață; IV, prop. 18 cu notă.

7 Expresia îi aparține lui A. Negri, *L'anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza,* PUF, 1982, p. 262.

8 *Etica,* IV, notele la prop. 50 și 73.

9 Hume, *Cercetare asupra principiilor morale,* III, 1; vezi și cap. 6 al acestei cărți.

şi de alta? Acest puţin nu înseamnă însă deloc şi este tocmai ceea ce ne face capabili să ne sesizăm lipsurile şi, uneori, să dorim să le compensăm. Oare nu orice virtute începe prin a fi o dorinţă, fie ea şi slabă, de virtute?

Cât despre a şti dacă virtutea este rezultatul unui sentiment natural şi primar, cum susţine Hume, sau al unui proces de elaborare a dorinţei şi a iubirii de sine (mai ales prin imitarea afectelor şi sublimarea impulsurilor), cum consideră Spinoza sau Freud[1] – rămâne să decidă antropologii; de altfel, din punct de vedere moral, acest aspect este lipsit de importanţă. Să vrei să fundamentezi valoarea virtuţilor numai pe originea lor, sau să vrei să le invalidezi în numele acestei origini înseamnă să te înşeli asupra virtuţilor. Eu, unul, sunt convins că ele provin toate din fiinţa animală, deci din ceea ce este cel mai prejos în om (cel puţin aparent, căci este limpede că materia şi vidul din care se trag toate, deci şi fiinţa animală, nu cunosc stratificarea în părţi superioare şi inferioare). Dar sunt la fel de convins că virtuţile ne înalţă, motiv pentru care contrariul oricărei virtuţi este, fără îndoială, o formă de josnicie.

S-ar putea spune că generozitatea ne ridică *spre ceilalţi* şi spre noi înşine, eliberându-ne totodată de propria nimicnicie. Lingvistica ne avertizează că, dacă spunem despre un om că nu este generos, atunci acesta este josnic, laş, tâlhar, avar, meschin, egoist, sordid... Toţi suntem de altfel aşa, dar nu întotdeauna şi nu în întregime: generozitatea este cea care ne fereşte de prăbuşire şi, uneori, ne eliberează.

Să observăm, în final, că generozitatea, ca toate virtuţile, este multiplă atât în ceea ce priveşte conţinutul, cât şi denumirile pe care le capătă adesea. Însoţind curajul, generozitatea poate însemna eroism. Asociată cu dreptatea, ea devine echitate. Când se alătură compasiunii, se transformă în bunăvoinţă. Puneţi-o lângă mizericordie şi aveţi soluţia toleranţei. Dar numele său cel mai frumos este secretul său, pe care de altfel îl ştie oricine: când se întâlneşte cu blândeţea, o numim bunătate.

---

[1] Hume, *op. cit.*, V, 2; Spinoza, *Etica*, III, prop. 27 şi nota (mai multe despre acest tip de funcţie mimetică la Spinoza, în lucrarea mea *Traité du désespoir et de la béatitude*, vol. 2, cap. 4): Freud, *Malaise dans la civilisation*.

8

COMPASIUNEA

Compasiunea nu are o reputaţie prea bună: nu ne place să-i fim obiect şi nici chiar să o simţim la adresa altora. Aceasta o deosebeşte foarte clar, de exemplu, de generozitate. A compătimi înseamnă a împărtăşi suferinţa altuia, iar orice suferinţă este urâtă. Cum ar putea fi atunci compasiunea un sentiment frumos?

Lingvistica ne avertizează, încă o dată, să nu ne grăbim s-o condamnăm. Contrariile compasiunii, spun dicţionarele, sunt duritatea, cruzimea, răceala, indiferenţa, uscăciunea inimii, lipsa de sensibilitate... Toate acestea fac ca, prin contrast, compasiunea să apară ca un element pozitiv. Mai mult, există un cuvânt aproape sinonim, în tot cazul un dublet etimologic al acesteia: *simpatia*, termen care, în limba greacă, înseamnă acelaşi lucru ca şi în limba latină – *compasiune*. Aceasta ar trebui să ne dea de gândit: într-un secol în care simpatia joacă un rol atât de important, cum poate fi compasiunea atât de puţin înţeleasă? Motivul vine, fără îndoială, din faptul că preferăm sentimentele virtuţilor. Dar compasiunea aparţine ambelor categorii, după cum voi încerca să arăt. Poate că tocmai din această ambiguitate decurge o mare parte din slăbiciunea, dar şi din tot ce ţine de marea ei putere.

Să ne oprim pentru început asupra simpatiei. Nu există o calitate mai seducătoare, nu se află pe lume sentiment mai agreabil. Farmecul său vine tocmai din acest amestec deosebit: simpatia este pe de-o parte o calitate (a fiinţei care o suscită, care *este* simpatică) şi, pe de altă parte, un sentiment (al celui care o resimte, care *are* simpatie pentru cineva sau ceva). Şi, aşa cum calitatea şi sentimentul îşi răspund încă din definiţie, simpatia apare între doi indivizi, adesea în ambele sensuri, ca o întâlnire fericită. Este un surâs al vieţii, un dar al hazardului. Oricine ştie că simpatia nu

dezvăluie toate acestea, dar nici nu le poate depăşi. Poate fi un ticălos simpatic?

La prima vedere, sigur că da, iar uneori chiar şi la a doua! Dar ticălosul, după cum am văzut deja, poate fi şi politicos, şi fidel. şi prudent, şi curajos... De ce nu chiar şi generos, uneori, sau drept, în anumite circumstanţe? Aristotel vede aici deosebirea dintre virtuţile complete, cele suficiente pentru a atesta valoarea unei fiinţe (spiritul de dreptate şi generozitatea, de exemplu, căci ticălosul nu poate fi drept sau generos decât din când în când şi în circumstanţe care-l fac, din acest punct de vedere cel puţin, să-şi piardă eticheta de ticălos) şi virtuţile parţiale, cele care sunt. fiecare în parte, compatibile cu majoritatea viciilor şi josniciilor. Ticălosul poate fi credincios şi eroic, dar, dacă ar fi întotdeauna drept şi generos, ar înceta să mai fie ticălos! Ipoteza ticălosului simpatic – şi trebuie să recunoaştem că este mai mult decât o ipoteză – dovedeşte că simpatia nu este o virtute completă, ceea ce era deja clar, şi face ca însăşi calitatea ei de virtute să fie discutabilă.

Simpatia se concretizează în participarea afectivă la simţămintele altuia (relaţia de simpatie presupune fie consimţire, fie trăirea vieţii unuia prin celălalt), ca şi plăcerea sau atracţia care rezultă din aceasta. De aceea, cum arată Max Scheler, simpatia nu valorează decât atât cât ţin aceste sentimente, dacă ele valorează ceva, şi în nici un caz n-ar putea să le anuleze valoarea. „Este cu totul imoral să împărtăşeşti bucuria cuiva la vederea răului, să-i împărtăşeşti ura, meschinăria sau răutatea".[1]

Motiv pentru care simpatia n-ar putea, în sine însăşi, să fie o virtute: „ Simpatia pură nu ţine seama, ca atare, de valoarea şi de calitatea sentimentelor celorlalţi. (...) Prin toate manifestările ei, simpatia este total şi din principiu indiferentă la valoare".[2]

A simpatiza înseamnă a împărtăşi, dar numai împreună, sentimentele altcuiva. Ceea ce nu ne poate duce spre morală, pentru că, pe această cale, am ieşi din dictatura eului. Rămâne de văzut către *ce* anume se îndreaptă simpatia. A participa la ura altuia înseamnă a urî tu însuţi. A împărtăşi cruzimea înseamnă a fi şi tu crud, la rândul tău. Iar cel care simpatizează cu torţionarul, participând la bucuria lui sadică, împărtăşeşte cu acesta şi responsabilitatea şi, în tot cazul, răutatea. O „simpatie" în mijlocul ororii nu poate fi decât sinistră.

---

[1] M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, I, 1; trad. franceză, Payot, 1950, p. 17.

[2] *Ibid.*, p. 18.

Altfel stau lucrurile în cazul compasiunii. Şi ea este o formă de simpatie: compasiunea ar fi simpatie în durere sau tristeţe[1], un fel de participare la suferinţa celuilalt. Iar dacă nu toate suferinţele o merită, dacă există şi suferinţe care ţin de răutate (cum ar fi suferinţa unui invidios în faţa fericirii altcuiva), nu înseamnă că sunt mai puţin dureroase; orice suferinţă merită însă compasiune. Există aici o asimetrie remarcabilă. Orice plăcere este bună, dar nu întotdeauna bună şi din punct de vedere moral (majoritatea plăcerilor noastre sunt moral indiferente), şi nici măcar întotdeauna acceptabilă moral (să ne gândim, de exemplu, la plăcerea torţionarului). Simpatia în bucurie nu valorează decât atât cât valorează plăcerea respectivă. Iar dacă uneori poate fi evaluată puţin mai mult (este lăudabil să participi la plăcerea altuia, fie ea şi moral indiferentă: în aceasta stă contrariul invidiei), aceasta este numai în măsura în care plăcerea de care vorbeam nu este pervertită moral, adică nu este dominată de ură sau de cruzime. În schimb, orice suferinţă se transformă într-un rău, un rău moral, chiar dacă nu este vorba întotdeauna de o carenţă condamnabilă (există şi suferinţe inocente, şi suferinţe virtuoase sau eroice). Din punct de vedere moral, suferinţa este întotdeauna de evitat; compasiunea rămâne o părere de rău sau, mai bine zis, tocmai acest nivel este stadiul său minim.

„Împărtăşind bucuria pe care fiinţa A o simte la vederea răului căruia îi cade victimă fiinţa B, dai oare dovadă de o atitudine morală?", întreabă Max Scheler.[2]

Eu aş spune că nu. Dar dacă participi la suferinţa lui B, sigur că da!

S-ar putea întâmpla şi ca suferinţa lui B să fie o suferinţă de proastă calitate – pricinuită, de exemplu, de bucuria lui C. Compasiunea răspunde afirmativ şi în acest caz, dovedindu-se milostivă. A împărtăşi suferinţa altuia nu presupune să împărtăşeşti şi nici măcar să judeci motivele, bune sau rele, ale suferinţei: ar însemna să nu iei în seamă o parte dintre chinuri şi să-ţi tratezi semenii ca pe simple obiecte. Iată de ce compasiunea este universală în principiu şi cu atât mai morală cu cât nu se preocupă de moralitatea obiectelor sale, apropiindu-se prin aceasta de mizericordie. Este aceeaşi asimetrie care poate fi stabilită între plăcere şi suferinţă. A simpatiza cu plăcerea torţionarului, cu bucuria lui răutăcioasă, înseamnă a-i împărtăşi culpabilitatea. A da însă dovadă de compa-

---

[1] M. Scheler, *op. cit.*, I, 9, p. 205.
[2] *Op. cit.*, I, 1, p. 17.

siune pentru suferința sau nebunia lui, față de dușmănia, tristețea sau mizeria din el înseamnă a nu fi vinovat de răul care îl roade și a refuza, în tot cazul, să adaugi urii și mai multă mizerie. Aceasta este compasiunea lui Christos față de călăii săi, a lui Buddha față de cei răi. Exemplele de mai sus copleșesc prin măreția lor, dar numai așa le percepem adevărata valoare. Compasiunea este contrariul cruzimii, care se bucură de suferința altuia, și al egoismului, căruia nu-i pasă de cei de alături. Aceste două antonime ale compasiunii sunt, desigur, defecte, și prin urmare compasiunea este o calitate. Rămâne să vedem dacă este și o virtute. Orientul, mai cu seamă Orientul budist va răspunde că da și că este poate cea mai importantă dintre toate virtuțile.[1]

Cât despre Occident, răspunsul lui va fi mult mai nuanțat și trebuie să-l analizăm, măcar pe scurt.

De la stoici și până la Hannah Arendt, trecând prin Spinoza și Nietzsche, filosofii nu mai sfârșesc cu criticile la adresa compasiunii sau – ca să utilizăm cuvântul cel mai des folosit de către detractori – a milei. Critici aproape întotdeauna de bună-credință și în cele mai multe cazuri legitime. Mila este o tristețe simțită față de tristețea altuia: prima nu o anulează pe a doua, care persistă, și nici nu o justifică, ci i se adaugă. Mila nu face decât să mărească acea cantitate de suferință care există în lume, fapt care o face să fie de condamnat. La ce bun să îngrămădești tristețe peste tristețe, nefericire peste nefericire? Înțeleptul este lipsit de milă, spuneau stoicii, pentru că este lipsit de durere.[2]

---

[1] Articolul Karunâ (*compasiune*) în *Encyclopédie philosophique universelle*, PUF, 1990. Pentru o introducere în temă, merită consultată lucrarea lui W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, Seuil, 1978, ca și L. Silburn, *Le bouddhisme*, Fayard, 1977. Numeroase alte referințe sunt indicate în *Encyclopédie...*, la articolul Karunâ.

[2] Diogene Laerțiu. *Viețile și concepțiile filosofilor*, VII, 123, și Cicero, *Tusculanes*, III, 10, 21. Această condamnare a milei, caracteristică tuturor stoicilor, nu i-a împiedicat totuși pe Epictet și pe Marc Aureliu să folosească termenul în sens pozitiv (*Convorbiri*. I. 18; *Cugetări*. II, 13 și VII. 26). Dar mila, în sensul în care o înțeleg ei (ca absență a urii și a furiei împotriva celor răi și ignoranți) este mult mai aproape de ceea ce numesc eu *mizericordie* (vezi cap. 9 al acestei cărți, precum și P. Hadot. *La citadelle intérieure, Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, 1992).

Nu că el nu ar dori să-şi ajute aproapele, dar nu are nevoie de milă pentru aceasta: „Decât să-i plângi pe oameni, de ce să nu-i ajuţi, dacă îţi stă în puteri? N-am putea fi generoşi fără să dăm dovadă de milă? Nu suntem obligaţi să luăm asupra noastră durerile altora ci, dacă putem, să alinăm aceste dureri".[1]

Sunt de preferat, prin urmare, acţiunea în locul pasiunii şi generozitatea în locul milei. Rămâne de văzut când se poate manifesta generozitatea şi cât poate fi ea de eficientă.

În acest domeniu, Spinoza se apropie mult de stoici. Este citată adesea – aprobator sau indignat – condamnarea pronunţată de el la adresa aşa-numitei *commiseratio:* „Pentru omul care trăieşte sub conducerea raţiunii, mila este în ea însăşi rea şi nefolositoare"[2], motiv pentru care înţeleptul „năzuieşte, cât poate, să nu fie cuprins de milă".[3]

Propoziţiile de mai sus cuprind ceva esenţial. Mila nu este altceva decât o tristeţe, născută, prin imitare sau identificare, din tristeţea altuia.[4]

Bună este însă nu tristeţea, ci bucuria, iar dreptatea stă de partea raţiunii: nu mila, ci iubirea şi generozitatea trebuie să ne împingă să ne ajutăm semenii şi ele sunt suficiente pentru aceasta.[5]

Sau cel puţin sunt suficiente în cazul înţelepţilor, adică al celor care, cum spune Spinoza, „trăiesc conduşi de raţiune". Poate că aşa se şi recunoaşte înţelepciunea: acceptare pură a adevărului, iubire fără tristeţe, depăşirea faptelor, generozitate senină şi plină de bucurie... Dar cine este oare înţelept? Pentru toţi ceilalţi (adică

---

[1] Cicero, *Tusculanes,* IV, 26. Aceeaşi idee apare şi la Epicur: „Să fim alături de prietenii noştri nu prin lacrimi, ci prin solicitudinea pe care le-o arătăm" (*Sentinţele vaticane*, 66).

[2] *Etica,* IV. prop. 50. Spinoza o defineşte ca fiind „ o tristeţe născută din răul suferit de altul" (Etica, III, notă la prop. 27), sau „tristeţe care însoţeşte ideea unui rău întâmplat altuia, pe care ni-l imaginăm ca putându-ni-se întâmpla şi nouă" (Etica, III, definiţia 18 a afectelor), motiv pentru care majoritatea traducătorilor lui Spinoza au optat pentru redarea lui *commiseratio* prin milă – redare acceptabilă şi fidelă spiritului limbilor moderne. Termenul milă se foloseşte însă, de obicei, într-un context mult mai larg decât cel preconizat de Spinoza, fără să piardă din tristeţea esenţială definiţiei din *Etica*...

[3] *Ibid.*

[4] *Etica,* III, notele la prop. 22 şi 27.

[5] *Etica,* IV, prop. 37 şi 46.

pentru noi toţi, căci nimeni nu este în întregime înţelept), mila este de preferat absenţei sau contrariului ei: „Dar eu vorbesc aici anume despre omul care trăieşte condus de raţiune", precizează Spinoza. „Căci cine nu este îndemnat nici de raţiune, nici de milă, ca să-i ajute pe alţii, acela pe drept este numit neomenos, căci pare a nu semăna a om".[1]

Aşa că, fără să fie o virtute, mila este „totuşi bună",[2] ca de altfel şi ruşinea, şi căinţa,[3] toate acestea fiind factori ai bunătăţii şi ai omeniei.[4]

Spinoza, orice s-ar spune, vine în contradicţie cu Nietzsche: nu este vorba de a răsturna valorile sau ierarhiile,[5] ci pur şi simplu de a învăţa să faci ceva cu bucurie – adică din iubire şi din generozitate. Este ceea ce oamenii obişnuiţi se străduiesc adesea să facă din datorie sau din milă, deci cu un sentiment de tristeţe. „Există un fel de bunătate care întunecă viaţa", scria Alain în 1909, într-o lucrare foarte spinozistă, „o bunătate care este tristeţe, pe care o numim de obicei milă şi care este una dintre calamităţile umanităţii".[6]

---

[1] *Etica,* IV, notă la prop. 50; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza,* Éditions de Minuit, 1969, p. 145 – 148 şi 156-159.

[2] *Etica,* IV, notă la prop. 58 (unde se spune: „ ca şi mila, ruşinea, care nu este o virtute, este totuşi bună").

[3] *Ibid.;* de asemenea S. Zac, *La morale de Spinoza,* PUF, 1972, p. 76-77, şi A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants,* p. 111 – 113.

[4] *Etica,* III, def. 35 şi 43 ale afectelor.

[5] Contrar, desigur, a ceea ce Nietzsche nu încetează să susţină. Vezi, de exemplu, *Genealogia moralei,* I, 11, ca şi cele scrise de mine în *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens,* operă colectivă sub coordonarea lui L. Ferry şi A. Renaut, Grasset, 1991, p. 66-68. Despre raportul dintre Nietzsche şi Spinoza (pe care Nietzsche l-a considerat întotdeauna un predecesor, dar şi un adversar dominat de teamă şi resentimente), în articolul meu „Nietzsche şi Spinoza" din *De Sils-Maria à Jérusalem (Nietzsche et le judaisme; les intellectuels juifs et Nietzsche),* operă colectivă sub coordonarea lui D. Bourel şi J. Le Rider, Cerf, 1991, p. 47 – 66.

[6] Maxima zilei de 5 octombrie 1909. *Propos,* I (dacă nu există alte precizări, trimiterile la Alain se referă la cele patru volume ale editurii Pléiade). Despre raportul dintre Alain şi Spinoza – în articolul meu „Le dieu et l'idole (Alain et Simone Weil face à Spinoza)", în *Spinoza au XX^e siècle,* operă colectivă sub coordonarea lui O. Bloch, PUF, 1993.

Este adevărat, dar aceasta este oricum de preferat cruzimii şi egoismului, după cum au susţinut Montaigne şi Spinoza şi după cum a confirmat Alain: „Este evident că mila, la un om nedrept sau nechibzuit, este de preferat insensibilităţii unei brute".[1]

Aceasta nu este suficient pentru a face din milă o virtute: ea nu este decât tristeţe şi patimă. „Mila nu duce prea departe", mai spune Alain.[2]

Este totuşi mai bună decât nimic. Nu este decât un început, dar este totuşi unul. Spinoza este poate cel mai edificator în această problemă. Între morala celui înţelept şi morala comună, a tuturor[3], există desigur o diferenţă importantă în ceea ce priveşte afectele puse în practică (iubire şi generozitate pe de-o parte, datorie şi milă de cealaltă; bucurie sau tristeţe). Nu încape însă nici o diferenţă în ceea ce priveşte acţiunile: iubirea ne eliberează de servituţile legii, fără să o abolească, ba dimpotrivă, înscriind-o „în adâncurile inimii".[4]

Dar ce lege? Singura pe care Spinoza şi-a însuşit-o, şi anume aceea a dreptăţii şi a carităţii.[5]

Raţiunea şi iubirea sunt suficiente în cazul înţelepţilor, dar ceilalţi sunt dominaţi de milă. Numai un înfumurat ar pretinde că se poate lipsi de ea!

De altfel, nu sunt sigur deloc că mila sau amărăciunea epuizează tot ceea ce înţeleg eu prin compasiune. Ar putea exista şi un alt fel de compasiune, oarecum pozitivă, dacă nu chiar fericită, care să însemne nu atât suferinţă împărtăşită, cât disponibilitate plină de grijă, nu tristeţe, cât solicitudine, şi nu pasiune, cât răbdare şi deschidere. Este ceea ce Spinoza numea *misericordia*, tradusă de obicei prin mizericordie – traducere care este poate cea mai uşoară, dar care (pentru că nu apar noţiunile de greşeală şi de iertare, esenţiale mizericordiei) mi se pare mai apropiată de ceea ce înţeleg eu prin compasiune şi căreia îi voi transpune astfel defi-

---

[1] Maxima din 3 februarie 1910, *Propos*, II.

[2] Maxima din 5 noiembrie 1910, *Propos*, I.

[3] Revenim la distincţia propusă de Sylvain Zac în *La morale de Spinoza*, cap. 5, unde Zac remarcă, pe bună dreptate, că „Spinoza nu a contestat niciodată valoarea acestei morale a tuturor, mai ales în forma sa iudeo-creştină".

[4] Spinoza, *Tratat teologico-politic*, cap. 4.

[5] *Ibid.*, cap. 14; A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, cap. 2 şi 3; S. Zac, *La morale de Spinoza*, Observaţii finale.

niția: „Compasiunea *(misericordia)* este iubirea în măsura în care ea îl afectează pe om în așa fel încât să se bucure de binele altuia și să se întristeze de răul altuia“.[1]

Este adevărat că, în accepția obișnuită a termenului, compasiunea se referă mai degrabă, dacă nu chiar întotdeauna, la nefericirile altuia, nu la bucuriile lui. Ezitarea apare și la Spinoza: este aproape curios cum susține el că între *commiseratio* și *misericordia* – adică, în traducerea noastră, între milă și compasiune – „nu pare a fi nici o deosebire, decât poate aceea că mila privește un afect particular, pe când compătimirea – obișnuința acestuia“.[2]

Am spus „curios“, deoarece aceasta presupune că mila ar trebui nu doar să ne facă să ne întristăm de nefericirile altuia, ci și, precum *misericordia*, să ne facă să ne bucurăm de bucuriile lui, ceea ce depășește sensul obișnuit – și chiar și pe cel „spinozist“ – al cuvântului. Dar ce mai contează sensul dacă suntem de acord asupra termenilor? Ceea ce mi se pare semnificativ în privința determinărilor paralele ale compasiunii și milei este că mila *(commiseratio)* este definită ca tristețe, pe când compasiunea *(misericordia)* – ca iubire, adică în primul rând ca bucurie.[3]

Aceasta nu anulează tristețea compasiunii, pe care o poate simți oricine (când ne bucurăm de existența cuiva, adică atunci când îl iubim, ne întristează să-l vedem suferind), [4] dar mi se pare că îi schimbă totuși orientarea și valoarea. Pentru că iubirea este o bucurie[5] și, chiar și atunci când este umbrită de tristețe, compasiunea și mila fac ca tristețea să fie lipsită de ură;[6] altfel spus, să urâm nefericirea, dar nu și pe cel nefericit, și să încercăm mai degrabă să-l ajutăm decât să-l disprețuim.[7]

Viata este prea grea, iar oamenii prea amărâți pentru ca un asemenea sentiment să nu fie necesar și justificat. Am spus de mai

---

[1] *Etica*, III, definiția 24 a afectelor. Iată textul în latină: *„Misericordia est Amor, quatenus hominem ita afficit, ut ex bono alterius gaudeat, et contra ut ex alterius malo contristetur“.*

[2] *Etica*, explicație la def. 18 a afectelor.

[3] *Etica*, III, def. 6, 18 și 24 ale afectelor.

[4] *Etica*, III, prop. 21 și nota la prop. 22.

[5] *Etica*, III, def. 6 a afectelor.

[6] *Etica*, III, corolarul 2 la prop. 27.

[7] *Ibid.*, corolarul 3: „Vom năzui, pe cât putem, să scăpăm din nenorocire lucrul de care ne este milă“. Spunând aceasta, Spinoza nu este foarte departe de Descartes (*Tratat despre pasiuni*, III, art. 185-189).

multe ori că prefer o tristețe din suflet, deci adevărată, unor bucurii trucate. Și mai spun că îmi este mai aproape o iubire plină de tristețe – definiția, de fapt, a compasiunii – decât o dușmănie garnisită cu bucurii.

Și totuși, nu ar fi mai bine să existe numai o iubire cu inima plină de bucurii? Bineînțeles, așa cum ar fi de preferat înțelepciunea și sfințenia în locul unei iubiri oarbe, iar milostivenia trebuie să le biruie pe toate. „Compasiunea“, scrie Jankélévitch, „este o caritate reactivă sau secundară, care are nevoie, pentru a ne da posibilitatea să iubim, de suferința altuia, de zdrențele infirmului, de spectacolul mizeriei acestuia. Mila se află la remorca nefericirii: mila face să nu ne iubim aproapele decât dacă starea lui este jalnică, mila nu simpatizează cu altul decât dacă acesta se află în mizerie. Caritatea este, spontan, contrariul acestora: ea nu așteaptă să întâlnească un seamăn în zdrențe pentru a-i descoperi mizeria; aproapele nostru poate și trebuie la urma urmei să fie iubit chiar dacă nu este nefericit...“[1]

Ceea ce este, fără îndoială, nespus de greu! Prin definiție, nefericirea scurtcircuitează invidia, iar mila pune într-o imensă dificultate ura; sunt astfel mai puține obstacole în calea iubirii, a apropierii exaltante de celălalt. Natura ei reactivă, proiectivă și identificatorie face din compasiune forma cea mai de jos a iubirii, dar și cea mai facilă. Nietzsche o desconsideră clar și încearcă să ne convingă[2], de parcă n-am fi fost descurajați din plecare! De parcă n-am fi fost mânați de cea mai vie, cea mai naturală și, mai ales, cea mai spontană dorință de a ne izbăvi de acest rău! Cine nu s-a săturat de propria suferință? Cine n-ar prefera să uite sau să fie insensibil? Vauvenargues este mai lucid decât Nietzsche:

---

[1] V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2, cap. 6.

[2] *Anticristul*, sec. 7: „Numim creștinismul o religie *a compasiunii*. Compasiunea este opusul emoțiilor tonice, care ridică energia sentimentului vital: ea are un efect deprimant. (...) Ea păstrează ceea ce este sortit morții, ea se înarmează întru apărarea dezmoșteniților și a condamnaților vieții, iar prin mulțimea de ratați de toate felurile pe care îi *menține* în viață, dă vieții însăși un aspect sinistru și echivoc. Este o îndrăzneală să numești compasiunea virtute; în orice morală aristocratică, ea trece drept slăbiciune“; vezi și *Dincolo de bine și de rău*, Editura Humanitas, 1992, trad. Fr. Grünberg, secțiunea 260; *Voința de putere*, III, 27.

„Zgârcitul se întreabă în taină: de ce m-aş simţi răspunzător de soarta săracilor lumii? Şi refuză însăşi ideea de milă, care îl stânjeneşte!".[1]

Poate că am trăi mai bine dacă n-ar exista mila, numai că nu ne-am propus confortul ca scop, şi nici ca normă de viaţă. Consideraţiile filosofice radicale nu ne folosesc la nimic dacă ne aşteptăm ca acestea, asemeni primului demagog care ne iese în cale, să ne cânte în strună. Schopenhauer vede în compasiune resortul prin excelenţă al moralităţii şi originea – de nedepăşit, deci nesusceptibilă unei răsturnări – a propriei valori.[2]

Compasiunea este contrariul cruzimii, care este cel mai mare dintre relele lumii, dar şi a egoismului, care se află la baza tuturor relelor; ea ne conduce în viaţă mai sigur decât orice poruncă din Sfânta Scriptură ori maximă a filosofilor. Ne putem însă permite să o ridicăm la rangul de virtute, să o aducem la nivelul dreptăţii şi al carităţii, aşa cum ne sugerează Schopenhauer? Nu mi se pare corect, pentru că acestea sunt virtuţi supreme, care presupun o dezvoltare considerabilă a umanităţii sau a civilizaţiei. Cine ar putea spune dacă, în absenţa milei, s-ar fi ajuns vreodată la ele?

Să remarcăm în treacăt, asemeni lui Schopenhauer, că se poate vorbi despre compasiune şi faţă de animale. Cele mai multe dintre virtuţile noastre nu se referă decât la oameni, şi în aceasta le putem constata atât măreţia, cât şi limitele. În schimb, compasiunea este, în general, alături de tot ceea ce suferă; ea ne face să avem – eu, cel puţin, sunt convins de aceasta – şi datorii faţă de animale.[3]

Acesta este un motiv pentru care consider compasiunea ca fiind cea mai universală, poate, dintre toate virtuţile noastre. Aţi putea obiecta că este normal să iubim animalele, să le respectăm şi, mai ales, să le fim credincioşi. Nimic mai adevărat, iar Sfântul Francisc în Occident şi mulţi alţii în Orient au şi dovedit acest lucru. Ar fi totuşi nepotrivit să punem pe acelaşi plan sentimentele pe care le putem avea faţă de animale cu acelea, evident superioare şi mult mai pretenţioase, pe care le datorăm fiinţelor ome-

---

[1] *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, Réflexions et maximes, 82 (G.-F., 1981, p. 189).

[2] *Fundamentele moralei*, Imprimeria de Vest, 1994, trad. Tudor Reer, III şi IV, mai ales secţiunile 16 – 19 şi 22, precum şi *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, IV, 67.

[3] Idee tratată în articolul meu „Sur les droits des animaux", în curs de apariţie (în decembrie 1993, n. tr.) în *Esprit*.

neşti. Nu eşti credincios prietenilor tăi aşa cum eşti credincios unui câine, iar respectul arătat unui om. fie el şi necunoscut, nu poate fi identic cu cel simţit faţă de un cerb sau faţă de o pasăre. Atunci când vorbim însă de compasiune, aceste diferenţe se estompează. Ce poate fi mai rău, să pălmuieşti un copil. sau să torturezi o pisică? Dacă admitem că acest ultim act este mai grav, după cum înclin eu să cred, suntem nevoiţi să conchidem că, în exemplul dat, nefericitul animal merită mai mult compasiunea noastră. Durerea transcede aici specia, iar compasiunea depăşeşte omenia. Prin urmare compasiunea este o virtute singulară care ne face înţelegători nu numai faţă de oameni, ci şi faţă de orice fiinţă vie, ori măcar faţă de acelea aflate în suferinţă. O înţelepciune fondată sau hrănită din ea ar fi cea mai universală dintre înţelepciuni, cum remarcă Lévi Strauss,[1] şi cea mai necesară. Este înţelepciunea lui Buddha, dar şi cea a lui Montaigne,[2] este adevărata înţelepciune. Fără înţelepciunea tuturor fiinţelor vii, orice înţelepciune umană ar fi prea omenească, sau, mai bine spus, prea puţin omenoasă. Omenia, în măsura în care este o virtute, este aproape un sinonim al compasiunii, şi aici ar fi multe de spus. Poţi şi chiar trebuie să fii omenos faţă de un animal – este cea mai curată superioritate pe care omul o poate pretinde, păstrându-şi totodată demnitatea. A te lipsi cu totul de compasiune înseamnă să fii inuman şi, din păcate, numai omul poate fi astfel! Este loc aici pentru un nou umanism, care să nu consiste în apologia exclusivă a unei esenţe sau a drepturilor care îi sunt ataşate, ci în perceperea exclusivă – până la proba contrarie – a exigenţelor şi datoriilor pe care suferinţa altuia, oricine şi orice ar fi acesta, ni le impune. Umanism cosmic sau umanism al compasiunii.

Schopenhauer îl citează insistent pe Rousseau,[3] iar Lévi-Strauss, după cum se ştie, reclamă aceeaşi ascendenţă[4].

---

[1] *Antropologia structurală*, Ed. Politică, 1978, trad. I. Pecher, cap. 2.

[2] În frumosul eseu „Despre cruzime" (*Eseuri*, II, 11), Montaigne spune: „Dovedesc o minunată laşitate în faţa mizericordiei şi a blândeţei. Ori de câte ori depinde numai de mine, înclin, natural, mai degrabă spre compasiune decât spre respect ..." Despre raportarea lui Lévi Strauss la budism, vezi *Tropice triste*, iar despre raportarea la Montaigne – *Histoire du lynx*, Plon, 1991.

[3] *Fundamentele moralei*, III, 19. Este vorba despre citate din *Discurs asupra originii inegalităţii* şi *Emil*.

[4] *Op. cit.*; vezi şi *Tropice triste*, Ed. Ştiinţifică, 1968, trad. Eugen Schilerru şi Irina Pâslaru Lukacsik, cap. 38.

Este greu, de altfel, să nu-l evoci pe cel care a surprins printre primii esența și care atinge experiențe și sensibilități privite, cel puțin astăzi, drept comune. Trebuie recitit acel frumos fragment din *Al doilea discurs* în care Rousseau arată că mila este prima dintre virtuți și singura care este naturală.[1]

Aceasta pentru că ea este un sentiment înainte de a fi o virtute, „un sentiment natural", spune Rousseau, cu atât mai puternic cu cât se naște fără îndoială din iubirea de sine (prin identificare cu celălalt), temperând astfel în orice om „zelul acestuia în urmărirea propriului său bine, printr-o repulsie interioară de a-și vedea semenul suferind"[2].

Compasiune care nu cunoaște limite în afară de durere, pentru că toți cei care suferă sunt, într-un fel sau altul, semenii noștri. A compătimi înseamnă a te uni în suferință, iar această comunitate, care este nenumărată, ne impune sau mai degrabă ne propune grația sa, o normă a blândeții: „Urmărește-ți propriul bine făcând cât mai puțin rău posibil altora".[3]

Mila este, deci, ceea ce ne desparte de barbarie, cum spune Mandeville, dar și, după Rousseau, virtutea-mamă, din care derivă toate celelalte:

> „Mandeville a intuit bine că oamenii, cu toată morala lor, n-ar fi fost decât niște monștri dacă natura nu le-ar fi dat mila în sprijinul rațiunii: el n-a înțeles, însă, că din această singură calitate decurg toate virtuțile sociale pe care le atribuie oamenilor. Ce sunt, de fapt, generozitatea, clemența, omenia, dacă nu milă față de cei slabi, față de cei vinovați sau față de omenire în general? Chiar bunăvoința și prietenia sunt, în adevăratul lor sens, rezultatele unei mile constante, fixate asupra unui obiect particular: ce altceva înseamnă a dori ca altul să nu sufere, decât a dori ca acesta să fie fericit?[4]"

---

[1] *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, I.

[2] *Ibid.*; Despre mila la Rousseau, trebuie citite neapărat analizele lui Jacques Derrida, în *De la grammatologie*, Ed. de Minuit, 1967, II, cap. 3.

[3] Rousseau, *op. cit.*

[4] *Ibid.*: Bernard Mandeville, născut în Olanda, dar trăind în Anglia (1670 – 1733), este autorul *Fabulei albinelor*, care a stârnit scandal în epocă prin viziunea sa subversivă asupra valorilor morale, pe care le reduce, toate, la amorul propriu și iubirea de sine (vezi Paulette Carvine, *Bernard Mandeville*, Vrin, 1980).

Nu ştiu dacă se poate merge atât de departe şi nici nu doresc, de altfel, să reduc toate virtuţile la una singură. De unde acest privilegiu al unităţii? Sunt convins, în schimb, că mila se opune atât răului absolut, materializat prin cruzime, cât şi răului reprezentat de egoism. Ca şi în cazul generozităţii, aceasta nu dovedeşte că mila în sine este scutită de rău. Dimpotrivă, a devenit banal, de la Aristotel încoace, să vezi în milă „o nefericire căreia îi suntem martori (...) şi care presupunem că ne-ar putea atinge şi pe noi, sau pe cei apropiaţi nouă[1]."

Mila n-ar fi, astfel, decât un egoism proiectiv, transferenţial: ar însemna de fapt că „lucrurile de care ne temem sunt aceleaşi care ne inspiră mila faţă de alţii, atunci când îi vedem suferind", deci tocmai atunci când înţelegem că „am putea trece şi noi prin aceleaşi încercări".[2]

---

[1] Aristotel, *Retorica*, II, 8, 1385 b. De aceea este mila (alături de teamă) unul dintre resorturile tragediei: vezi şi Aristotel, *Poetica*, 1449 *b* 27 – 28; 1452 *a*, 1453 *b*.

[2] *Ibid.*, 1386 *a*. Această idee a făcut numeroşi prozeliţi în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. La Rochefoucauld, de exemplu, spune în maxima 264: „Mila este deseori recunoaşterea propriilor noastre nefericiri în nefericirile altora, este o premoniţie abilă a nenorocirilor care ni s-ar putea întâmpla...". Sau Chamfort, în maxima 36 din *Despre arta dramatică*: „Mila nu este decât o întoarcere secretă spre noi înşine, la vederea relelor care se întâmplă altuia şi cărora am putea să le cădem şi noi victime". La Bruyère reia aceeaşi idee, dar pare să-i perceapă mai bine limitele: „Dacă este adevărat că mila sau compasiunea sunt reîntoarceri spre noi înşine, care ne pun în locul celor nefericiţi, de ce atunci îi ajută aceasta atât de puţin în nefericirea lor?" (*Caractere*, „Despre inimă", 48). Vauvenargues, în schimb, o respinge de-a dreptul: „Mila nu este decât un amestec de tristeţe şi iubire; nu cred că, pentru a fi exercitată, este nevoie de o întoarcere spre noi înşine, cum spun mulţi. De ce n-ar putea avea mizeria, asupra inimii, efectul pe care vederea unui rău îl are imediat asupra simţurilor noastre? Nu sunt atâtea lucruri care afectează imediat spiritul? Sufletul nostru este oare chiar incapabil de sentimente dezinteresate?" (*Introducere în cunoaşterea spiritului uman*, II, „Despre milă"). Acelaş refuz îl regăsim, îl secolul XX, la Alain: „Nu este corect să numeşti milă ceea ce simte un om gândindu-se la sine şi punându-se în locul celuilalt. Această reflectare, atunci când se produce, este ulterioară milei: prin imitarea seamănului său, corpul se deschide şi el suferinţei, ceea ce îi produce o anxietate la început fără nume: omul îşi cere socoteală sieşi pentru acest sentiment, pe care îl resimte ca pe o boală..." (Maxima zilei de 23 februarie 1923, *Propos*, I, Bibl. de la Pléïade).

Nu este deloc exclus, numai că datele problemei rămân aceleaşi. Mila pe care o resimţim nu este mai puţin reală şi persistentă în cazul relelor care nu ne-ar putea afecta. Moartea unui copil şi suferinţa atroce a părinţilor îl vor impresiona la fel de mult şi pe un bătrân fără copii. Să fie vorba de un sentiment absolut dezinteresat? Nu ştiu şi nu mă interesează. Important este că avem de-a face cu un sentiment real, fiind cu adevărat vorba de compătimire. Restul ţine doar de mica bucătărie a eului şi valorează ca atare. La urma urmei, şi iubirea ar fi de condamnat sau i s-ar putea nega existenţa, sub pretext că este tot timpul legată de impulsul sexual. Vorbind despre iubire, Freud nu a făcut această greşeală. De ce am face-o noi, atunci când vorbim despre compasiune?

Cât despre legătura dintre compasiune şi cruzime, aceasta, oricât ar părea de paradoxală, nu este de neconceput: mai întâi pentru că ambivalenţa este omniprezentă, până şi în cazul virtuţilor pe care le analizăm, iar în al doilea rând pentru că mila poate ea însăşi trezi sau autoriza cruzimea. La aceasta se referă Hannah Arendt, analizând Revoluţia franceză („Mila, considerată ca resort al virtuţii, s-a dovedit a avea un potenţial de cruzime care a depăşit până şi cruzimea").[1]

Fără a pune sub semnul întrebării nici mila, nici spiritul Revoluţiei, această judecată presupune o anume vigilenţă: faptul că mila ne distanţează de rău sau i se opune nu o împiedică, uneori, să conducă exact la efectele lui. Mila nu constituie o garanţie sau un panaceu. Hannah Arendt ne convinge că mila nu a putut justifica violenţa şi cruzimea, în timpul Terorii, decât dacă ţinem seama de ignoranţă: din milă faţă de nefericiţi în general, adică faţă de popor în sensul curent al termenului în secolul XVIII, s-a ajuns la câteva mii de victime în plus... Iată ce deosebeşte, pentru Hannah Arendt, *mila* de *compasiune:* compasiunea, spre deosebire de milă, „nu poate înţelege decât cazurile particulare, fără să o intereseze planul general"; ea nici „nu poate depăşi suferinţa unei persoane anume" şi nici, *a fortiori*, „nu poate fi inspirată de suferinţele unei întregi clase sociale".[2]

Mila este abstractă, generalizatoare, fiecară. Compasiunea este concretă, singulară (chiar şi atunci când am avea, asemeni lui Iisus, „capacitatea de a dovedi compasiune faţă de toţi oamenii în

---

[1] *Essai sur la Révolution*, trad. franceză, Gallimard, cap. 2, p. 99-141 (p. 127-128 pentru expresia citată).

[2] *Ibid.*, p. 121.

singularitatea lor, adică fără a-i contopi într-o entitate de genul omenirii în suferinţă", [1] cum se întâmplă în cazul milei), tăcută cu bună ştiinţă.[2]

De aici violenţa milei, cruzimea ei, uneori, comparativ cu marea blândeţe a compătimirii. Dacă acceptăm această distincţie, atunci putem spune că Robespierre şi Saint-Just au dat dovadă, în numele milei faţă de săraci în general, de lipsă de compasiune faţă de adversarii reali sau presupuşi ai Revoluţiei, ca indivizi. Ar însemna că mila despre care vorbim nu este decât un sentiment abstract (imaginar, ar fi spus Spinoza) şi numai compasiunea este o virtute.

Aş propune aici încă o deosebire între cele două noţiuni, în adăugirea (mai degrabă decât în locul) celei sugerate de Hannah Arendt: mila presupune întotdeauna un anume dispreţ, sau cel puţin un sentiment al superiorităţii din partea celui care o resimte. *Suave mari magno...*[3]

Există aici o suficienţă care subliniază lipsurile obiectului ei. Fapt dovedit, cred eu, de sensul depreciativ pe care îl capătă acest termen faţă de destinatar. „*Demn de milă*" este aproape sinonim cu *mediocru, lamentabil, dispreţuit*. Nu acelaşi lucru se întâmplă în cazul compasiunii. Nu se spune decât *compătimitor* pentru cel care încearcă acest sentiment; nu există un adjectiv pasiv care să-i corespundă. Poate şi deoarece compasiunea nu presupune nici o judecată de valoare a obiectului ei: putem compătimi o persoană iubită, dar şi pe cineva care ne stă în cale. Nu putem vorbi însă de compasiune dacă nu-l respectăm pe destinatar, pentru că altfel nu ar mai fi compasiune, ci milă.

Această distincţie pare să se înscrie şi în spiritul limbajului curent. Ne putem manifesta compasiunea, ori simpatia faţă de un om aflat în suferinţă, faţă de un bolnav în stare gravă. N-am îndrăzni să le vorbim însă de milă, cuvânt care ar fi judecat ca un semn de dispreţ. Mila se exercită de sus în jos.[4]

Compasiunea este, dimpotrivă, un sentiment orizontal: ea nu are sens decât între egali: mai mult, ea *realizează* această egalitate

---

[1] *Ibid.*, p. 122.

[2] *Ibid.*, p. 121-122, unde Hannah Arendt opune „compasiunea mută a lui Iisus", „milei pline de elocinţă" a Inchizitorului din Dostoievski, *Fraţii Karamazov*.

[3] Lucreţiu, *Poemul naturii*, II, 1-19.

[4] Este cazul lui Descartes (art. 187 din *Pasiunile sufletului*)

între cel care suferă și cel care, alături de el și deci pe același plan, îi împărtășește suferința. Nu există prin urmare milă fără un dram de dispreț și nici compasiune fără un dram de respect .

Poate că tocmai acest lucru încearcă Alain să-l explice atunci când scrie că „spiritul nu are și nici nu poate avea milă; respectul i-a deviat-o".[1]

Ceea ce nu înseamnă, desigur, că spiritul este nemilos, în sensul că nu se înduioșează și nu plânge niciodată. Dar cum s-ar putea el înduioșa de obiectul respectului sau venerației sale? Pentru că, spune tot Alain, „mila ține de trup, nu de spirit":[2] spiritul (spiritul plin de respect și de credință) nu poate nutri decât compasiune. Nu este un motiv să cădem în religiozitate sau în spiritualism. La drept vorbind, nu spiritul zămislește compasiunea sau respectul, ci respectul și compasiunea sunt cele care *nasc* spiritul. Căci spiritul se înfiripă din suferință: suferință proprie, și în acest caz este vorba despre curaj, sau suferința altuia, și atunci apare compasiunea.

Să nu confundăm compasiunea cu bunăvoința sau, în sensul caricatural pe care l-au luat aceste cuvinte, cu faptele bune, caritatea (aceea din „acțiunile de caritate") sau cu pomana. Am putea de exemplu să spunem, asemeni lui Spinoza, că este treaba statului, nu a unor persoane particulare, să se ocupe de cei aflați în mizerie:[3] deci că, pentru a combate mizeria, este nevoie mai degrabă de *acțiuni politice* decât de *acțiuni de caritate*. Chiar dacă aș da tot ceea ce am, cu riscul de a deveni la fel de sărac ca aceia pe care vreau să-i ajut, asta nu ar schimba cu nimic sărăcia lumii. Problemelor sociale nu li se pot oferi, cu folos, decât soluții sociale. Compasiunea, ca și generozitatea, ar putea justifica de exemplu o acțiune în favoarea *creșterii* impozitelor și pentru o mai bună utilizare a sumelor astfel obținute – acțiune fără îndoială mai eficace (și pentru mulți dintre noi mai costisitoare, deci mai generoasă) decât fărâmiturile pe care un om le poate împrăștia în stânga și în dreapta. Ceea ce nu ne poate scuti de datoria față de cei săraci sau față de cei marginalizați; pentru ei trebuie să manifestăm o atitudine frățească, de respect, de disponibilitate și de simpatie, mai pe scurt de compasiune – care s-ar putea concretiza și printr-o acțiune de binefacere, în sensul dat de Spinoza,[1] sau de solidaritate. Se

---

[1] Maxima zilei de 22 iulie 1922. Bibl. Pléïade. *Propos* II, p. 496.
[2] *Ibid.*
[3] *Etica*, IV. Adaos, cap. 17; vezi și A. Matheron, *Individu et communauté...*, p. 157.

descurcă fiecare cum poate sau, mai degrabă, se justifică în funcție de mijloacele pe care le deține și de generozitatea de care este capabil. *Ego*-ul decide și comandă. Numai că, în pofida aparențelor, acest *ego* nu este singur – și abia aici intervine virtutea compasiunii.

Compasiunea este în același timp un sentiment: o calitate în care ea este resimțită sau nu, dar care nu poate fi comandată. Kant[2] ne reamintește că nu este obligatoriu să considerăm compasiunea ca pe o datorie. Sentimentele nu sunt asemeni destinului căruia ești obligat să i te supui. Iubirea nu vine la comandă, ea poate fi însă educată. Același lucru este valabil și în cazul compasiunii: nu ești nicidecum obligat să dai dovadă de ea, dar, cum spunea Kant, este o datorie să dezvolți în tine însuți capacitatea de a o simți.[3]

Iată ce face din compasiune o virtute, adică un efort și, în același timp, o forță deosebită. Faptul că este și una, și alta – sentiment și virtute, slăbiciune și putere –[4] explică situația privilegiată în care, pe drept sau nu (fără îndoială pe drept și pe nedrept) au văzut-o Rousseau și Schopenhauer: este ceea ce permite trecerea de la una la alta, din planul afectiv în cel etic, de la ceea ce simțim la ceea ce vrem, de la ceea ce este la ceea ce trebuie să fie. Veți spune că și iubirea operează aceeași trecere. Fără îndoială, dar

---

[1] *Etica*, III, definiția 35 a afectelor: „Bunăvoința este dorința de a face bine aceluia de care ne e milă".

[2] *Principiile metafizice ale teoriei virtuții*, 34 și 35.

[3] *Ibid.*, 35: „Chiar dacă a împărtăși durerea sau bucuria celorlalți nu este, în sine, o datorie, există datoria de a participa activ la destinul lor, datoria indirectă de a cultiva în noi sentimente naturale de simpatie. (...) Există de asemenea datoria de a nu evita locurile în care se găsesc cei mai nefericiți, cei lipsiți până și de strictul necesar, ci de a le căuta. Nu trebuie să ne ferim de spitale și de închisorile pentru datornici, ferindu-ne astfel de durerosul sentiment al simpatiei, căci acest sentiment este implantat în noi de natură pentru a face ceea ce reprezentarea datoriei, prin ea însăși, nu ajunge să ne determine să facem".

[4] Această a doua conjuncție nu este contradictorie nici pentru Spinoza: „cu cât mai mare este slăbiciunea, cu atât mai mare este puterea de a acționa prin care omul face eforturi, la rândul său, ca să înlăture această stare" (*Etica*, III, prop. 37 și demonstrația).

iubirea nu ne este câtuşi de puţin la îndemână, pe când compasiunea da.

Compasiunea este, după cum spuneam, marea virtute a Orientului budist. Caritatea – de data aceasta în adevăratul sens al cuvântului, ca iubire binefăcătoare – este marea virtute, în vorbe cel puţin, a Occidentului creştin. Nici măcar nu suntem obligaţi să alegem, de vreme ce ele nu se exclud reciproc. Dar şi dacă ar trebui să alegem, cred că am găsit un răspuns: bineînţeles că pe primul loc s-ar plasa caritatea (numai să fim capabili de ea), dar compasiunea îi seamănă, prin blândeţe, şi ne poate conduce la ea. Nimeni nu poate fi sigur că a cunoscut vreodată o adevărată acţiune de caritate. Dar cine se poate îndoi de compasiune? Să începem cu ceea ce este mai uşor, numai că suntem, din păcate, mai predispuşi la amărăciune decât la bucurie... Să ne străduim să insuflăm curaj tuturor şi compasiune fiecăruia.

Am putea spune şi altfel: mesajul lui Iisus, un mesaj de iubire, este poate mai exaltant; lecţia de compasiune a lui Buddha este însă mai realistă.

„Iubeşte şi fă ce vrei“, [1] deci – în cazul nostru – compătimeşte şi fă ceea ce trebuie.

---

[1] Cităm încă o dată frumoasa formulare a Sfântului Augustin, care rezumă atât de bine spiritul Evangheliei. (*Commentaire de la première Epître de Saint-Jean*, *Traité* VII, cap. 8, Cerf. 1981)

9

MIZERICORDIA*

Mizericordia, în sensul în care înţeleg eu cuvântul, este virtutea iertării – sau mai degrabă esenţa acesteia.

Ce înseamnă de fapt a ierta? Dacă prin aceasta înţelegem, aşa cum sugerează tradiţia, ştergerea greşelii ori ignorarea ei cu desăvârşire, atunci iertarea este sau o forţă pe care nu o avem, sau o stupiditate de care trebuie să ne debarasăm. Trecutul este irevocabil şi orice adevăr este etern: nici măcar Dumnezeu, observa Descartes, n-ar putea să facă astfel încât ceea ce a fost făcut să nu fi fost făcut[1].

Cu atât mai puţin putem noi, sau oricine altcineva, să încercăm imposibilul. Cât despre a uita greşeala, aceasta nu numai că înseamnă adesea o infidelitate faţă de victime (Ar trebui să uităm de crimele nazismului? De Auschwitz şi de Oradour?), dar ar fi aproape întotdeauna o prostie, o dovadă de lipsă de prudenţă. Dacă un prieten v-a trădat, ar fi oare un semn de inteligenţă să vă păstraţi încrederea în el? În cazul în care un negustor v-a furat, este oare imoral să cumpăraţi după aceea dintr-un alt magazin? Ar însemna să ne ascundem după cuvinte şi să dăm dovadă de o virtute oarbă, dacă nu chiar de-a dreptul neghioabă. *Caute,* spunea Spinoza, adică *fereşte-te*[2], şi aceasta nu înseamnă să păcătuieşti împotriva mizericordiei. Biografii lui povestesc că, fiind o dată înjunghiat de un fanatic, Spinoza ar fi păstrat toată viaţa haina

---

* Am optat pentru păstrarea neologismului, cu tot aerul lui livresc, pentru evitarea confuziilor şi deoarece nici unul din sensurile indicate în DEX (îndurare, milostivire) nu acoperă în întregime intenţiile autorului (n. tr.).

[1] *Scrisoarea către Morus,* din 5 februarie 1649. Aceeaşi idee apare la Aristotel: *Etica nicomahică,* VI. 2. 1139 *b* 6 – 11.

[2] *Supra,* cap. 3, nota 1, p. 40.

străpunsă de cuțit. pentru a nu uita incidentul și, fără îndoială, lecția primită[1].

Aceasta nu înseamnă că nu a iertat (vom vedea că iertarea, într-un anumit sens, face parte din exigențele doctrinei), ci pur și simplu că a ierta nu înseamnă a șterge cu buretele momentul trecut. Atunci care este sensul exact? Să încetezi să urăști, și aici se află însăși definiția mizericordiei – virtutea care triumfă asupra ranchiunei, a urii îndreptățite (depășind prin aceasta dreptatea), a dorinței de răzbunare. O virtute care iartă, deci, fără să suprime greșeala sau ofensa (așa ceva nici nu ar fi posibil), dar care ne împiedică să purtăm pică aceluia care ne-a greșit. Nu este vorba numai de clemență, deci de renunțarea la pedeapsă (putem urî fără a pedepsi, după cum putem și pedepsi fără să urâm), ori de compasiune, care nu funcționează decât în suferință (căci există vinovați care nu suferă și oameni care suferă fără să fie vinovați), și nici de absolvire, dacă înțelegem prin aceasta forța – care n-ar putea fi decât supranaturală – de a anula greșelile și păcatele. Este prin urmare o virtute singulară și limitată, dar, cu toate acestea, suficient de greu de atins și de demnă de laudă pentru a fi o virtute. Facem cu toții prea multe greșeli și suntem prea nefericiți, prea slabi și prea meschini ca să nu avem nevoie de ea.

Să revenim la diferența dintre mizericordie și compasiune. Aceasta din urmă se referă la suferință, după cum am văzut, și cea mai mare parte a suferințelor sunt fără vină. Mizericordia se referă la greșeli, și multe dintre acestea nu sunt urmate de durere. Mizericordia și compasiunea sunt deci două virtuți diferite, care nu se suprapun deloc în ceea ce privește obiectul lor. Este totuși adevărat că îl iertăm mai degrabă pe cel care suferă și cu atât mai ușor cu cât suferința lui nu are nici o legătură cu greșeala (și în special când nu înseamnă căință). Mizericordia este contrariul ranchiunei, iar ranchiuna este o formă de ură. Or, așa cum am văzut deja când am discutat despre compasiune, este aproape imposibil să-l urăști pe cel care îl vezi suferind groaznic: mila scurtcircuitează ura, spuneam, și prin aceasta compasiunea poate duce, fără a ajunge să se confunde cu ea, la mizericordie. Raționamentul invers este și el valabil uneori (compătimim mai ușor atunci

---

[1] *Vie de Spinoza*, de J. Colerus, Bibl. de la Pléïade, p. 1510.

când am încetat să urâm), dar compasiunea – mai afectivă, mai naturală, mai spontană – este aproape întotdeauna prima mişcare. Mizericordia este mai dificilă şi mai rară.

Pentru mizericordie este nevoie de reflecţie, de gândire, mila putându-se foarte bine lipsi de acestea. La ce anume reflectează omul iertător? Nu cumva la el însuşi şi la multele lui păcate? Se prea poate, şi aceasta îl va face, cum spun Evangheliile[1], să nu fie tocmai el cel care aruncă prima piatră... Acest gen de mizericordie prin identificare nu funcţionează însă decât acolo unde identificarea este posibilă, adică în cazul greşelilor obişnuite, care ar putea să fie ale oricui. Pot astfel să-l iert pe hoţ, căci mi s-a întâmplat şi mie să fur (cărţi, în tinereţe...). Îl pot ierta pe mincinos, căci mint şi eu uneori. Pe egoist la fel, pentru că aşa sunt şi eu. Şi pe laş îl pot ierta, pentru că sunt pândit de laşitate. Dar pe violatorul de copii? Dar pe torţionar? Din clipa în care greşeala iese din comun, identificarea îşi pierde forţa, deci şi credibilitatea. Dar tocmai aceste crime, cele mai înspăimântătoare, fac apel la mizericordia noastră. La ce bun să ierţi, dacă iertarea este rezervată în exclusivitate pentru fleacuri? La ce ar folosi mizericordia, dacă ar ierta numai greşelile scuzabile?

Trebuie deci să existe altceva decât identificarea. Iubirea? Când aceasta există şi rezistă descoperirii greşelii, antrenează mizericordia, dar o şi lasă fără obiect. A ierta înseamnă a înceta să urăşti, a renunţa la răzbunare; de aceea iubirea nici nu trebuie de fapt să ierte, ea o face şi o va face întotdeauna, pentru că nu trăieşte decât cu această condiţie. Cum să încetezi să urăşti atunci când nu urăşti? Cum să ierţi, când nu ai nici un resentiment pe care să-l învingi? Iubirea este iertătoare, dar iertarea ei este la fel de naturală ca respiraţia, fără să fie o virtute în sine. „Iertăm atât cât iubim", spune La Rochefoucauld[2].

Dar, câtă vreme iubim, nu se poate vorbi despre mizericordie, ci numai de iubire. Părinţii ştiu foarte bine aceasta, iar uneori o ştiu şi copiii. O iubire infinită este imposibilă. Iubirea este însă necondiţionată şi mai presus de orice greşeală sau ofensă posibilă. „Există ceva pentru care nu m-ai ierta?", întreabă copilul, iar părintele nu găseşte ce să-i răspundă. Nimic, nici chiar ceea ce poate fi mai rău. Căci părinţii nu au nevoie să îşi

---

[1] *Evanghelia după Ioan*, VIII, 1-11.
[2] Maxima 330.

ierte copiii: iubirea ţine loc de mizericordie. Cei care trebuie să ierte sunt copiii, să-şi ierte părinţii dacă pot sau când vor putea. Ce anume să ierte? Egoismul din prea multă iubire, prostia din prea multă iubire, neliniştea şi nefericirea... Sau chiar prea puţina iubire, caz în care iertarea nu este mai puţin necesară. Ce altceva înseamnă să devii adult? Îmi place foarte mult formularea găsită de Oscar Wilde în *Portretul lui Dorian Gray:* „Copiii încep prin a-şi iubi părinţii; crescând mari, îi judecă şi uneori îi iartă". Fericiţi copiii care îşi pot ierta părinţii! Fericiţi cei care dovedesc mizericordie!

Faţă de ceilalţi, vreau să spun în afara familiei, suntem atât de puţin capabili de iubire, mai ales faţă de cei răi, încât mă îndoiesc că mizericordia ar putea să se nască pe această cale. Cum am putea să ne iubim duşmanii, sau măcar să nu îi urâm, dacă nu îi iertăm mai întâi? Cum ar putea iubirea să rezolve o problemă născută din propria ei absenţă? Căci nu ştim să iubim, şi cu atât mai puţin ştim să îi iubim pe aceia care ne fac rău. Tocmai de aceea avem atâta nevoie de mizericordie. Nu în prezenţa iubirii, ci în absenţa ei, şi mai ales într-un mediu viciat de ură şi furie! Cum să-i iubim pe ticăloşi? Cât despre cei buni, ei nu au nevoie de mizericordia noastră, şi nici noi în ceea ce-i priveşte. În cazul lor, este suficientă şi de preferat admiraţia.

Ajungem din nou la concluzia că este nevoie de altceva. Nu în primul rând de un sentiment, căci mizericordia este mai greu de atins decât compasiunea. Trupul se proiectează în suferinţa altuia şi vrea să-l cruţe pe cel care suferă, iar aceasta înseamnă milă. Dar trupul vrea să şi pedepsească, vrea răzbunare şi aici intervin furia, ranchiuna, ura. Ar putea să renunţe la acestea, dacă duşmanul ar suferi şi dacă mila ar veni în ajutorul mizericordiei. Dar dacă nu se întâmplă aşa? Este nevoie de mai mult sau mai puţin decât o senzaţie, de mai mult sau mai puţin decât un sentiment: de o idee. Ca şi prudenţa, mizericordia este o virtute intelectuală, sau cel puţin este intelectuală la început şi mult timp după aceea. Este vorba de a înţelege ceva. Ce anume? Faptul că poate celălalt este rău – dacă este, că se înşală – dacă se înşală, că este poate fanatic sau dominat de pasiuni – dacă ideile fixe ori pasiunile îl domină, sau că i-ar fi în orice caz greu să acţioneze împotriva propriei firi (prin ce miracol ar putea?), să devină deodată bun, blând, rezonabil şi tolerant... A ierta înseamnă a accepta. Nu pentru a înceta

să combați răul, desigur, ci pentru a înceta să urăști. ..Mor fără să urăsc poporul german..."[1].

Fără ură, însă, și față de proprii călăi? Este ceva mai greu, iar istoria nu ne oferă amănunte. Dar oricine poate observa că victima este mai liberă decât călăii. Da: chiar legată în lanțuri, ea este mai liberă decât aceștia, care nu sunt decât niște sclavi! Iată ce înregistrează și exprimă iertarea, ajungând să se confunde astfel, într-o oarecare măsură, cu generozitatea: un prisos de libertate, care vede prea bine lipsa de libertate a vinovaților și îi iartă, ba chiar își permite să-i înțeleagă așa cum sunt. Ce ticălos și-a ales de bunăvoie propria-i fire? Nu că nu ar fi vinovat! Să spunem mai degrabă că nu este singurul vinovat; el este prizonierul urii, al prostiei și al orbirii sale; nu a ales să fie ceea ce este și nimeni nu ar vrea să fie în locul lui, să fie atât de rău; totul, inclusiv răutatea, are niște cauze și ar însemna să-i facem o nemeritată cinste acestui ticălos dacă ni l-am închipui liber sau de neînțeles (de ce nu și supranatural, în aceeași măsură în care suntem fiecare dintre noi?). Dacă l-am urî, însă, ne-am face nouă un rău; este suficient să-l combatem sau să-i rezistăm liniștiți, cu seninătate și chiar cu bucurie, dacă se poate, și să-l iertăm, atât cât putem. Problema este să dominăm în noi înșine ura pe care nu o putem învinge în el, să ne stăpânim noi, dacă pe el nu-l putem stăpâni; să înregistrăm măcar, asupra răului și a urii, victoria de a nu le fi sporit și de a nu le deveni complici și victime în același timp, victoria de a fi rămas de partea binelui, care este iubire, de partea iubirii, care este mizericordie, de partea mizericordiei, care este compasiune. Sau, cum spune Epictet: „Omule, dacă este neapărată nevoie ca răul altuia să te facă să dovedești un sentiment împotriva naturii, fă în așa fel ca acesta să fie milă mai degrabă decât ură"[2].

Sau Marc Aureliu: „Ori îi înveți de bine pe ceilalți, ori îi suporți așa cum sunt"[3].

---

[1] Cum a spus, în fața plutonului de execuție nazist, în februarie 1944, unul dintre cei 23 de condamnați „ai afișului roșu" – dacă este să credem în reconstituirea poetică (bazată totuși pe elemente reale – scrisorile victimelor) făcută de Aragon în „Strophes pour se souvenir" – poem de fidelitate, căci a fost scris în 1955 – și de mizericordie (*Le roman inachevé*, Gallimard, 1956, reed. 1975).

[2] *Dialoguri*, I, 18 (9), precum și I, 28 (9): II, 22 (36).

[3] *Cugetări*, VIII, 59; vezi și II, 13; V, 28: VI, 27; VII, 63: VIII, 17; IX, 42; XI, 18...

Sau, şi mai bine, cum spunea Iisus: „Iartă-i, Doamne, căci nu ştiu ce fac!"[1]

Jankélévitch, care citează şi el această ultimă frază, o găseşte cam prea „socratică" pentru gustul său. Dacă nu ştiu ce fac, atunci acţiunea lor este o eroare, nu o crimă, deci nu mai poate fi vorba de iertare[2].

Nici o eroare nu este voluntară: ea trebuie mai degrabă corectată decât pedepsită, mai degrabă explicată decât iertată. Care este atunci rolul mizericordiei? Nimeni nu este rău din propria-i voinţă, spune Socrate[3]:

Această teză faimoasă avea să fie reluată de către stoici şi să devină o constantă a filosofiei Greciei antice. Este ceea ce numim intelectualism socratic, pentru care răul nu constituie decât o greşeală. Dar nu încape îndoială că greşeala se referă tocmai la noţiunea de „rău". Răul ţine de voinţă, nu de ignoranţă. El provine din inimă, nu din inteligenţă sau spirit. Răul înseamnă ură, nu prostie. Răul nu este o simplă greşeală; aceasta ar fi ca şi cum nu ar exista, ori el este sinonim cu egoismul, josnicia, cruzimea... De aceea are nevoie răul de iertare, domeniu cu care greşeala nu are nimic de-a face. Îl *scuzăm* pe ignorant, dar pe cel rău îl *iertăm*"[4].

Numai voinţa este vinovată şi numai ea poate fi astfel: voinţa este singurul obiect legitim al ranchiunei, deci şi al mizericordiei. Nu putem fi supăraţi nici pe ploaia care cade, nici pe fulger, şi în consecinţă nu avem ce să le iertăm. Nimeni nu poate fi involuntar rău, şi numai celor răi le poate reveni iertarea. Iertarea nu se adresează decât libertăţii şi nu se poate naşte decât dintr-o stare de libertate: iertare liberă, pentru o greşeală liber făptuită.

Despre ce fel de libertate este însă vorba? Libertatea de a acţiona, desigur: cea vinovată este voinţa, iar acţiunea nu poate fi vinovată decât dacă este voluntară. Partenerul de dans vă calcă pe picior fără să vrea: nu din răutate, ci din stângăcie. Vi se prezintă scuze, pe care le acceptaţi cu plăcere: aici nu este vorba de iertare, ci de politeţe. Iertarea nu poate apărea decât în cazul în care a făcut-o intenţionat, dintr-o voinţă anume, altfel spus, în cazul în

---

1 *Evanghelia după Luca*, XXIII, 34.

2 Jankélévitch, *Le Pardon*, Aubier, 1967, p. 98-99.

3 Platon, *Protagoras*, 358 *c-d*; *Menon*, 77 *b* – 78 *b*; *Timaios*, 86 *d-e*; *Legile*, V, 731 *c* şi 734 *b*, IX 860 *d*...

4 Jankélévitch, *Traité des vertus*, III (L'innocence et la méchanceté): *Le Pardon*, cap. 2.

care a acţionat *liber*. Libertatea de acţiune înseamnă, în acest sens, a face ceea ce vrei. Cât despre a şti dacă era liber nu doar să acţioneze în acest fel, dar şi să vrea să procedeze astfel – dacă ar fi putut, deci, să vrea altceva – iată o întrebare fără răspuns. Căci nu ţine de libertatea de acţiune, pe care o poate oricine constata, ci de libertatea voinţei (liberul arbitru), care este dincolo de dovezi şi dincolo de experienţă (pentru că nu putem experimenta decât cu condiţia să vrem altceva decât ceea ce vrem).

Anticii, cu excepţia poate a lui Platon, nu s-au preocupat deloc de această formă de libertate, adică nu căutau un vinovat absolut, pentru o pedeapsă eternă. Ceea ce nu i-a împiedicat – am mai spus acest lucru, referindu-mă la stoici – să opună mila furiei, dreptatea răzbunării şi, în sfârşit, mizericordia ranchiunei. Aceasta nu înseamnă că, fiind preocupaţi mai mult de propria noastră vinovăţie, nu suntem capabili să iertăm. Dar, cum spuneam mai sus, este foarte greu de dat o soluţie unei întrebări fără răspuns.

Aşa cum menţionam şi în capitolul despre generozitate, nu intenţionez să tratez aici problema liberului arbitru. Virtutea nu poate depinde de una sau de alta dintre tezele metafizicii. Voi spune doar atât: fie că un om rău a ales liber să fie astfel, fie că a fost nevoit să devină rău (din motive care ţin de fizic, de copilărie, de educaţie, de trecut), el rămâne rău, sau cel puţin este la fel de responsabil de actele sale, pentru că a acţionat din propria voinţă. Putem să-l pedepsim, dacă trebuie, şi chiar să-l urâm, dacă vrem. Pedeapsa poate fi justificată prin utilitatea ei, socială sau individuală, şi chiar prin ideea că se face dreptate („A ucis, este drept să-l ucizi..."). Cât despre ură, ea este numai o amărăciune în plus, care apasă nu atât asupra celui vinovat, cât a celui care o poartă în suflet[1]).

La ce bun? Dacă omul rău este aşa cum este, fie că acţionează liber sau nu, răutatea poate constitui chiar un fel de scuză: prin cauzele apariţiei, în cazul răutăţii dobândite, ori prin plăcerea de a face rău, prin rea-voinţă, adică prin sine, în cazul răutăţii voluntare. Este un om rău vinovat de propria-i răutate? Veţi răspunde că da, pentru că aceasta a fost alegerea lui. Ar fi ales el însă această cale dacă nu ar fi fost rău de la început? Căci a presupune că a ales răul împotriva voinţei sale ar însemna să-l bănuim de nebunie

---

[1] Spinoza, *Etica*, III. def. 7 a afectelor: „Ura este o tristeţe care însoţeşte ideea unei cauze exterioare". Vezi, de asemenea, Descartes, *Tratat despre pasiuni*, II. art. 140.

și să-l disculpăm și mai mult prin aceasta. Pe scurt, fiecare este vinovat de actele sale, și chiar de propria-i fire (căci a ales liber să fie ceea ce este), fapt care nu face decât să-i confirme răutatea, fie că face rău numai de dragul răului, actele provenind din sufletul său înrăit, cum spune Kant, fie că acționează astfel numai din egoism (adică pentru propriul său bine)[1].

Mizericordia nu anulează această rea-voință, dar nici nu renunță să lupte împotriva ei: refuză să o împărtășească, să adauge urii sale o altă ură, să-și sporească egoismul, să ațâțe și mai mult violența. Mizericordia lasă ura pe seama celor haini, iar răutatea și invidia – celor răi. Nu pentru că aceștia nu ar fi cu adevărat haini sau răi (chiar dacă au ajuns astfel ca rezultat al nu știu cărui determinism, nici un determinism nu ar putea anula ceea ce el însuși a generat), ci pur și simplu *pentru că sunt altfel*. Jankélévitch a înțeles foarte bine acest lucru: „Sunt răi, dar tocmai din acest motiv trebuie să-i iertăm – căci cu cât sunt mai răi, cu atât sunt mai nefericiți. Mai bine spus, însăși răutatea lor este o nefericire: infinita nefericire de a fi rău!“[2].

Vom ierta, prin urmare, mai ușor atunci când vom cunoaște cauzele care atârnă asupra unui act sau, mai cu seamă, asupra unei personalități. Ce poate fi mai atroce, mai de neiertat decât torturarea unui copil? Totuși, dacă aflăm că părintele-călău a fost (cum se întâmplă adesea) el însuși o victimă în copilărie, ceva se schimbă în modul nostru de a-l judeca: fără să anuleze grozăvia faptei, ne ajută să înțelegem și, deci, să iertăm. Cum am putea ști dacă nu cumva, crescuți asemeni lui, în frică și în violență, n-am fi evoluat la fel? Și chiar dacă n-ar fi așa, dacă n-am fi ajuns ca el, crescând în condiții identice, trebuie să ne întrebăm dacă a ținut de propria-i voință să fie astfel sau dacă a ținut de voința noastră să nu fim ca el. Cum să alegi să fii într-un fel anume, când alegerea presupune tocmai această condiție și depinde de ea? Cum ar putea existența să preceadă esența? În acest caz nu am mai putea vorbi de existență, ci pur și simplu de contrariul ei. Libertatea s-ar reduce la neant, fapt care îi dă dreptate lui Sartre, care neagă neantul.

---

[1] Pentru detalierea acestei distincții, vezi Kant, *Religia în limitele rațiunii*, I, 3.

[2] *Le Pardon*, p. 209.

Am ajuns din nou să vorbim despre liberul arbitru, pe care tocmai promisesem să-l las deoparte! Să spunem mai degrabă că s-ar putea să existe două feluri de a ierta: iertarea ca grație pură, cum spune Jankélévitch, dacă credem în liberul arbitru, și iertarea prin cunoaștere adevărată, cum spune Spinoza, dacă negăm posibilitatea alegerii. Cele două aspecte se întâlnesc prin mizericordie: ura dispare, iar greșeala, fără să fie nici uitată, nici justificată, este acceptată drept ceea ce este: o grozăvie care trebuie combătută, o nefericire care trebuie deplânsă, o realitate de suportat sau chiar – de ce nu – un om care așteaptă o fărâmă de dragoste. Cei care au citit precedentele mele cărți știu că eu, personal, n-am crezut niciodată în liberul arbitru, dar nu este aici locul să mă explic.[1]

Este suficient să reamintesc marea idee a lui Spinoza, după care fiecare face ce vrea: oamenii se detestă cu atât mai mult cu cât își închipuie că sunt liberi și cu atât mai puțin cu cât se știu predeterminați[2].

Acesta este motivul pentru care rațiunea alină, iar cunoașterea iartă. „Este neîndoios", spune Malraux, „că a judeca nu înseamnă a înțelege, pentru că dacă am înțelege n-am mai putea judeca." Să spunem, mai degrabă, că n-am mai putea să urâm, iar aceasta este întocmai ceea ce pretinde sau ceea ce propune mizericordia.

Este și sensul uneia dintre cele mai celebre fraze ale lui Spinoza: „Nu lua în derâdere, nu plânge, nu urî, ci înțelege."[3]

Așa trebuie înțeleasă mizericordia[4] care nu are alt har decât cel al adevărului. Mai este loc de iertare? Nu întru totul, căci acolo unde intervine înțelegerea nu se mai pune cu adevărat problema iertării (cunoașterea, ca și iubirea, fac iertarea în același timp

---

[1] Vezi mai ales *Vivre*, cap. IV, în special pag. 6789 și 142-149. Vezi și articolul meu „L'âme machine, ou ce que peut le corps", în *Valeur et vérité*, în special pag. 124-127.

[2] Vezi, de exemplu, *Etica*, III, prop. 49, demonstrația și nota, și IV, notele la propozițiile 50 și 73.

[3] *Tratat politic*, I, 4.

[4] În sensul pe care îl dau eu cuvântului, și care nu este, reamintesc, cel pe care i-l dă Spinoza, căruia îi corespunde, mai degrabă, cuvântul *compasiune* (vezi *supra*, cap. 8, în special pag. 145). Să observăm că și Spinoza folsește uneori termenul *mizericordie* în sensul dat de mine; vezi, de exemplu, *Tratat teologico-politic*, cap. 14. Alteori, folosește termenul ca antonim pentru răzbunare: *Tratat politic*, I, 5, sau *Etica*, IV, cap. 13 al Anexei.

necesară şi superfluă). Mai este loc pentru justificări? Nu mă cramponez de cuvinte. Totul poate fi justificat, pentru că orice act are la origine nişte cauze anume. Nu este, însă, suficient să le cunoşti: iertarea *realizează* această idee, fără de care ar rămâne o simplă abstracţiune. Nu putem găsi vreo vină ploii sau fulgerului, după cum spuneam, şi deci nu avem motive să le iertăm. Nu la fel stau lucrurile în cazul unui om rău, şi aici apare miracolul – care nu este, de fapt, chiar un miracol – mizericordiei. Iertarea se anulează pe sine chiar în clipa în care este acordată, iar ura se dizolvă în adevăr. Omul nu este un imperiu într-un imperiu: totul este real, totul este adevărat, răul ca şi binele, şi, de aceea, nu există nici bine, nici rău, în afara iubirii sau a urii pe care le alimentăm. De aceea mizericordia lui Dumnezeu e infinită, cum spune Spinoza[1]: pentru că este adevărul însuşi, care nu judecă. Nimeni nu poate trăi în permanenţă în aceste sfere care-i apropie pe înţelepţi, pe mistici şi pe sfinţi. Mizericordia, însă, tinde spre ele, ne poate conduce acolo. Este, dacă vreţi, punctul de vedere al lui Dumnezeu în inimile oamenilor: marea pace a adevărului, marea blândeţe a iubirii şi a iertării! Iubirea biruie, însă, uitarea, sau, altfel spus, iertarea se biruie pe sine în acest dar al iubirii.

A ierta înseamnă a înceta să urăşti, deci a înceta să poţi ierta: când iertarea s-a împlinit, când nu mai există decât adevăr şi iubire, atunci nu mai există ură căreia să i se pună capăt, iar iertarea se scufundă în apele mizericordiei. De aceea spuneam, la început, că mizericordia este nu atât virtutea iertării, cât esenţa ei: o realizează, dar îi suprimă obiectul (care nu este greşeala, ci ura); o împlineşte, desfiinţând-o.

Înţeleptul lui Spinoza nu are, într-un fel, nimic de iertat: nu pentru că el nu ar putea cădea victimă nedreptăţii sau agresiunii, ci pentru că el nu este niciodată condus de gânduri rele şi nici nu se amăgeşte cu iluzia liberului arbitru[2].

Cu toate acestea, înţelepciunea lui nu e lipsită de mizericordie, ci dimpotrivă: pentru că ura dispare cu totul, determinând dispariţia oricărei idei de culpabilitate absolută (responsabilă nu de

---

[1] Cel puţin atunci când foloseşte limbajul uşor antropomorfic din *Tratat teologico-politic* (cap. IV).

[2] *Etica,* I, Anexa, şi IV, prop. 64, demonstraţie şi corolar. Vezi şi B. Rousset, „La possibilité philosophique du pardon" (Spinoza, Kant, Hegel) în Documentele colocviului asupra *Iertării,* Perrin, Éd. Beauchesne, „Le Point théoloqique", nr. 45, 1987, pag. 188 – 189.

act. ci de condiția propriei ființe); astfel calea iubirii este deschisă. Iată motivul pentru care. într-un alt sens, înțeleptul poate ierta orice. Ceea ce nu înseamnă că nimeni nu este vinovat și toată lumea este demnă de dragoste. Dacă și faptele bune, și faptele rele fac în aceeași măsură parte din natură și decurg din legile ei, explică Spinoza. ele nu sunt mai puțin diferite unele de altele, nu numai prin proporții, ci prin esență: un șobolan depinde de Dumnezeu (adică de natură) la fel de mult ca și un înger sau amărăciunea la fel de mult ca și bucuria, numai că șobolanul nu poate fi o specie de înger și nici amărăciunea o formă de bucurie."[1]

Mizericordia nu anulează greșeala, nici diferențele de valoare, pe care le presupune și le manifestă, și nici necesitatea luptei[2].

Dar, înlăturând ura, mizericordia ne scutește de a-i mai căuta justificări. Potolind furia și dorința de răzbunare, ea deschide calea dreptății și, dacă este cazul, presupune o pedeapsă senină[3].

În sfârșit, ea ne oferă posibilitatea să-i cunoaștem, să-i înțelegem și chiar să-i iubim pe cei răi (parte constitutivă a realității): acesta este orizontul deschis de mizericordie. Nu oricine merită. dar toți sunt la fel de adevărați: și netrebnicul, și omul cinstit. Mizericordia pentru toți înseamnă pace tuturor, chiar și în luptă! Și totuși imaginația se ridică împotriva acestei împăcări. Robert Misrahi susține, categoric, că „dacă Spinoza ar fi fost contemporan cu exterminarea în masă, atunci filosofia lui nu ar fi existat. Spinoza nu ar fi putut spune: *Humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* dacă ar fi fost un supraviețuitor al Auschwitzului. Din acest punct, a înțelege nu mai înseamnă a ierta. Sau, mai bine spus, nu mai este nimic de înțeles. Căci abisurile răutății pure sunt de neînțeles."[4]

---

[1] *Scrisoarea 23*, către Blyenbergh.

[2] Asupra acestui subiect, mi-am explicat opinia în altă parte: vezi *Vivre*, cap. 4, în special pag. 84-93.

[3] *Etica*, IV, prop. 45 și corolarul 1: *Tratat teologico-politic*, cap. 7.

[4] V. Jankélévitch, *Le Pardon*, pag. 92, în care se face trimitere la R. Misrahi, *La conscience juive face à l'Histoire: le Pardon* (Congresul Mondial Evreiesc, 1965), pag. 286, și la *Tratatul politic* al lui Spinoza, I. 4 (din care face parte și citatul latin pe care l-am evocat la începutul paragrafului precedent. și pe care Appuhn îl traduce astfel: „Ne pas tourner en dérision les actions des hommes. ne pas pleurer sur elles. ne pas les détester. mais en acquérir une connaissance vraie.")

Dar presupunându-le inexplicabile sau de neînţeles, nu acordăm, oare, un credit nemeritat acestor brute? Cum adică? Einstein, Mozart sau Jean Moulin sunt explicabili, iar SS-iştii nu? O fi raţională viaţa, iar ura nu? Iubirea poate fi înţeleasă, nu însă şi cruzimea? Insistând să vedem în lagărele de concentrare iraţionalul absolut, nu facem altceva decât să dăm dreptate (desigur, numai din acest punct de vedere) iraţionalilor care le-au conceput şi le-au construit. Ce valoare ar mai avea raţiunea, dacă nu i-ar putea înţelege decât pe cei ce o urmează şi i se supun? Nazismul nu este *rezonabil*, bineînţeles, dar aceasta nu îl împiedică să fie *raţional*, ca orice lucru real, de altfel: faptul că raţiunea nu-l poate accepta nu înseamnă că ea nu-l poate cunoaşte şi explica. Ce altceva fac istoricii? Şi cum altfel ar putea fi el combătut?

Aici se cuvine să facem distincţie între mizericordie şi uitare. Tradiţia atestă, iar filosofii moderni, chiar şi cei mai riguroşi, sunt gata să accepte că totul poate fi iertat:

> „Iertarea nu-şi pune problema dacă o crimă merită iertată, dacă ispăşirea a fost suficientă, dacă resentimentele au durat destul... Nu există greşeală atât de gravă încât să nu poată fi, în ultimă instanţă, iertată. Nimic nu este peste puterile atotputernicei indulgenţe! Iertarea, în acest sens, este capabilă de orice. Acolo unde sunt multe păcate, spune Sf. Pavel, trebuie să fie şi mai multă iertare (...) Dacă există crime atât de monstruoase încât cel vinovat să nu le poată ispăşi niciodată, rămân întotdeauna resurse pentru a le ierta, iertarea fiind făcută tocmai pentru aceste cazuri disperate sau incurabile."[1]

Aceasta nu ne îndreptăţeşte, desigur, *să uităm* crimele ori fidelitatea pe care o datorăm victimelor, şi nici necesitatea luptei împotriva criminalilor de azi sau a emulilor celor de ieri. Jankélévitch a explicat mult prea bine aceste lucruri pentru ca să mai fie nevoie să insist asupra lor[2].

Rămâne, totuşi, o problemă, ca o rană deschisă[3]: pot fi iertaţi, şi trebuie iertaţi aceia care nu au cerut niciodată iertare? Aici răspunsul lui Jankélévitch este categoric negativ:

---

[1] V. Jankélévitch, *Le Pardon*, p. 203.
[2] Vezi *Le Pardon*, pag. 204, ca şi *L'imprescriptible*, Seuil, 1986.
[3] Vezi *L'imprescriptible*, pag. 14-15.

„Căința unui criminal și mai ales remușcările lui dau ele singure un sens iertării, așa cum numai disperarea dă un sens grației îndurării... Iertarea nu este menită nici conștiințelor curate, împăcate, și nici vinovaților nepocăiți (...) Iertarea nu este făcută pentru porci și pentru scroafele lor. Înainte de a se pune problema iertării, trebuie ca vinovatul, în loc să se apere, să-și recunoască vinovăția, fără să caute circumstanțe atenuante și mai ales fără să-și acuze victimele: măcar atât i se poate pretinde! Pentru ca să iertăm trebuie, nu-i așa, să ni se ceară mai întâi iertare (...) De ce i-am ierta pe aceia care își regretă atât de puțin și atât de rar monstruozitățile? (...) Căci dacă crimele neispășite sunt tocmai cele care au nevoie de iertare, criminalii nepocăiți sunt tocmai cei care nu au nevoie de ea."[1]

Ei nu au nevoie de iertare, bineînțeles, dar cum rămâne cu noi? Ura este întotdeauna apăsătoare, numai bucuria este senină. Desigur, aceasta nu înseamnă că ar trebui să ne împăcăm cu brutele sau să le tolerăm pretențiile sfidătoare. Dar este, oare, nevoie să le urâm pentru a le combate? Avem nevoie de ură ca să ne aducem aminte? Nu este vorba despre iertarea păcatelor, ceea ce, repetăm, nici nu se poate și nici nu trebuie să se întâmple (numai victimele s-ar putea considera îndreptățite în acest sens, dar sunt puse în imposibilitatea de a o face, pentru simplul motiv că nu mai sunt în viață!). Este vorba de a îndepărta pe cât posibil ura și de a continua deci lupta cu bucurie în inimă atunci când se poate[2], sau cu mizericordie în suflet, atunci când bucuria este exclusă ori deplasată: asta înseamnă să-ți iubești dușmanii, dacă poți, iar dacă nu poți, să-i ierți[3].

Dacă este să dăm crezare tradiției, Iisus Christos și Sfântul Ștefan au dat dovadă de acest fel de iertare dintru începuturi și fără condiții[4]: de iertarea care nu așteaptă ca omul cel rău să fie mai

---

[1] *Le Pardon*, pag. 204 – 205 (este vorba, evident, în context, despre criminalii naziști). Vezi și *L'imprescriptible*, pag. 50, și *Traité des vertus*, III, pag. 172.

[2] „Cel care vrea să răzbune ofensele care i-au fost aduse printr-o ură reciprocă, duce, în mod sigur, o viață mizerabilă. Cel care, dimpotrivă, încearcă să lupte victorios împotriva urii cu dragoste, luptă cu bucurie și în siguranță..." (Spinoza, *Etica*, IV, nota prop. 46).

[3] *Etica*, IV, prop. 46, demonstrație și notă: anexă, cap. 13 și 14.

[4] *Evanghelia după Luca*, XXIII, 34; *Faptele Apostolilor*, VII, 60. Vezi și personajul Bienvenu, în *Mizerabilii* (în special I, 2, 12).

puţin rău (fiindcă, în acest caz, ar regreta că a fost rău) pentru a-l ierta; de iertarea care este cu adevărat un dar, nu un troc (iertarea în schimbul pocăinţei); de iertarea necondiţionată; de iertarea în pierdere, dacă vreţi, dar care este cea mai mare şi, poate, singura victorie împotriva urii; de iertarea care nu uită, dar înţelege; de iertarea care nu renunţă nici la luptă şi nici la pace, nici la sine şi nici la celălalt, nici la luciditate şi nici la mizericordie! Asemenea exemple ne depăşesc, de acord, ceea ce nu le împiedică să ne lumineze.

Sfintele Scripturi nu pot, însă, ţine loc de înţelepciune, ele nu oferă un răspuns la orice întrebare, iar eu personal, chiar făcând abstracţie de religie, nu sunt în întregime de acord cu ele. Nu sunt deloc dispus să întorc şi celălalt obraz şi consider că lupta împotriva violenţei este de preferat slăbiciunii[1].

A-ţi iubi duşmanii presupune să îi ai (cum să iubeşti ceva ce nu există?). După cum a avea duşmani nu înseamnă că trebuie neapărat să-i urăşti. Iubirea este bucurie, nu neputinţă sau abandon: a-ţi iubi duşmanii nu înseamnă să încetezi să lupţi împotriva lor, ci să lupţi cu sufletul deschis.

Mizericordia este virtutea iertării, secretul şi esenţa acesteia. Mizericordia zădărniceşte nu greşeala, ci vrajba; nu memoria, ci furia dezlănţuită; nu lupta, ci ura. Ea nu este încă iubire, ci acel ceva care ţine locul iubirii, când aceasta este imposibilă, sau care o presupune, când iubirea ar fi prematură. Virtute secundară ca ordin, dacă vreţi, dar de primă urgenţă şi, din acest motiv, atât de necesară. Cuvântul de ordine al mizericordiei: acolo unde nu poţi să iubeşti, încearcă măcar să nu urăşti!

Se observă că mizericordia se poate manifesta faţă de greşeli, ca şi faţă de ofense. O asemenea ezitare pune şi mai mult în lumină propria noastră micime sufletească: întotdeauna îi condamnăm pe cei ce ne condamnă, privim orice jignire ca pe o greşeală, considerăm orice afront ca fiind vinovat. Aceasta este realitatea şi trebuie cunoscută! Mizericordie tuturor şi nouă înşine!

---

[1] Comparaţi, din acest punct de vedere, versetele V, 39 şi X, 34 din *Evanghelia după Matei.*

Pentru că ura este apăsătoare, mizericordia (ca şi datoria doliului, cu care se aseamănă şi de care poate depinde: a ierta înseamnă a purta doliu după propria ură) este de partea bucuriei: fără să atingă nivelul fericirii atunci când înseamnă iubire. O virtute mediatoare, sau de tranziţie. În ultimă instanţă, pentru cel care poate atinge această stare, nu mai există nimic de iertat: mizericordia triumfă într-o pace (Adio ură, rămas bun înverşunare!) în care iertarea ajunge pe culmile cele mai înalte şi dispare de la sine. O mizericordie fără limite, cum este şi răul, sau care ar trebui să fie infinită şi, prin aceasta, mai presus de puterile noastre. Efortul de a ajunge la ea constituie, însă, el însuşi, o virtute: mizericordia este acest drum, care-i include chiar şi pe cei ce se rătăcesc. Suflete al meu, iartă-ţi ura şi înverşunarea!

Se poate cineva ierta pe sine însuşi? Desigur: aşa cum se poate urî, poate la fel de bine să înceteze s-o facă. Ce altceva înseamnă înţelepciunea? Cum altfel ar mai exista fericire sau pace? Este chiar necesar să se ierte, pentru că nu este altceva decât el însuşi... şi, dacă o poate face fără să comită o nedreptate, este pentru că ura, suferinţa şi înverşunarea sunt uneori prea puternice pentru a fi capabili să le iertăm semenilor ceea ce ne iertăm nouă înşine...Fericiţi cei iertători, care luptă fără ură sau urăsc fără remuşcări!

10

RECUNOȘTINȚA

Recunoștința este cea mai plăcută dintre virtuți, nu însă și cea mai ușor de atins. Și cum ar putea fi altfel? Gradul de dificultate sau raritatea unor plăceri nu le face mai puțin agreabile. Poate chiar dimpotrivă. În cazul recunoștinței, totuși, plăcerea surprinde mai puțin decât dificultatea. Cine nu preferă să primească un dar în locul unei lovituri? Cine nu vrea să aibă mai degrabă ocazia să mulțumească, decât să ierte? Recunoștința este o satisfacție precedată de alta, ca un ecou de fericire la o fericire deja trăită, ca o bucurie în plus pentru un plus de bucurie. Este cât se poate de simplu. Plăcerea de a primi, bucuria de a fi fericit înseamnă recunoștință. Dacă o considerăm, totuși, o virtute este pentru că recunoștința nu vine de la sine, ea poate lipsi și, prin urmare, prezența ei constituie un anume merit, în pofida plăcerii sau poate chiar din cauza ei. Recunoștința este un mister, nu prin satisfacția pe care o încercăm, ci mai degrabă prin pragul pe care îl depășim. Ea este cea mai agreabilă dintre virtuți și cea mai virtuoasă dintre plăceri.

Îmi veți spune că și generozitatea se plasează în aceeași zonă: plăcerea de a oferi, cum se mai spune... Dar acesta este un argument publicitar, ceea ce ar trebui să ne dea de gândit. Dacă este atât de plăcut să dăruiești, de ce mai avem nevoie de publicitate ca să ne aducem aminte să facem daruri? Dacă generozitatea ar fi o plăcere, sau dacă s-ar rezuma numai la aceasta, cum se face că suntem atât de văduviți de ea? Nu poți dărui fără să pierzi tu însuți ceva, și prin aceasta generozitatea învinge egoismul și se înalță deasupra lui. Să ne gândim, însă, ce înseamnă să primești. Recunoștința nu ne face să pierdem nimic: e ca și cum ai da ceva în schimb fără nici o pierdere și aproape fără obiect. Recunoștința nu are nimic de dat, ea nu oferă decât bucuria de a primi. Ce virtute ar putea fi mai ușoară, mai luminoasă, mai mozartiană – și nu numai pentru că Mozart ne-a inspirat-o, ci pentru că a cântat-o și a întru-

pat-o, pentru că a avut în toată ființa lui bucuria, gratitudinea pătimașă pentru totul și pentru orice, generozitatea recunoștinței – ce virtute ar putea fi mai fericită și mai modestă, ce satisfacție mai ușoară și mai necesară decât aceea de a *mulțumi* printr-un surâs sau un pas de dans ori printr-un cântec? Generozitatea recunoștinței... Această ultimă expresie, care îi aparține lui Mozart, mi se pare edificatoare: dacă suntem adesea nerecunoscători este pentru că nu putem dărui, chiar dacă primim daruri, ceea ce denotă egoism, nu lipsă de sensibilitate. A mulțumi înseamnă a dărui la rândul tău, a împărți. Satisfacția pe care o datorez altuia este doar pentru mine însumi. Bucuria, fericirea sunt ale noastre. Un om egoist se poate bucura atunci când primește ceva, numai că bucuria lui este un lucru pe care îl păstrează pentru sine. Dacă îl arată altora, intenția lui este de a le stârni invidia: egoistul își exhibă plăcerea, dar este numai plăcerea lui. El a uitat deja că și ceilalți au un rol în piesă. Iată motivul pentru care egoistul este și ingrat: nu pentru că nu i-ar plăcea să primească, ci pentru că nu-i place să recunoască faptul că datorează ceva celorlalți – iar recunoștința este tocmai această formă de recunoaștere; pentru că nu-i place să înapoieze – iar recunoștința înseamnă, de fapt, a da înapoi mulțumiri; egoistului nu-i place să împartă și detestă să facă daruri. Ce ne oferă recunoștința? Se dăruiește pe ea însăși: ca un ecou de fericire, spuneam, fiind prin aceasta iubire, ofrandă, bucurie de a împărți. Este plăcere din plăcere, fericire din fericire, recunoștință din generozitate... Egoistul nu este capabil de ea, căci nu cunoaște decât propriile satisfacții și propria fericire, veghind asupra lor ca un zgârcit asupra lădiței cu galbeni. Ingratitudinea nu înseamnă imposibilitatea de a primi, ci incapacitatea de a înapoia – prin semne de bucurie și de iubire – o parte din fericirea primită. Motiv pentru care nerecunoștința este atât de frecventă. Absorbim fericirea așa cum unele corpuri absorb lumina: găuri negre ale egoismului.

Recunoștința înseamnă a dărui, a împărți, înseamnă iubire: este o bucurie care însoțește ideea propriei sale cauze, cum ar spune Spinoza[1], atunci când își stabilește ca obiectiv generozitatea, curajul ori iubirea celui de-alături. Bucurie la bucurie: în schimbul iubirii. În sens propriu, ea nu se poate, deci, manifesta decât în cazul ființelor vii. Este momentul să ne întrebăm dacă

---

[1] *Etica*, III, def. 6 a afectelor („Dragostea este o bucurie care însoțește ideea unei cauze exterioare.").

bucuria primită, indiferent de cauza ei, nu poate fi obiectul acelei satisfacții de schimb care este recunoștința. Cum să nu rămâi îndatorat Soarelui pentru că există? Ori vieții, florilor sau păsărilor? Nu am fi apți de bucurie în afara Universului (pentru că fără restul Universului nu am exista). Acesta este motivul pentru care orice bucurie, chiar și foarte intimă sau reflexivă (*acquiescentia in se ipso* a lui Spinoza)[1], are o cauză exterioară – Universul, Dumnezeu sau natura, adică totul. Nimeni nu este propria sa cauză și, în ultimă instanță, nici cauza bucuriei sale. Orice lanț de cauzalități – și există o serie nesfârșită de acest gen – este infinit: totul se leagă, totul ne leagă și ne străbate. Iubirea împinsă la limită înseamnă, deci, să iubești totul: orice dragoste ar trebui să se traducă prin dragoste față de toate (cu cât iubim mai mult lucrurile deosebite, ca să-l parafrazăm pe Spinoza, cu atât îl iubim mai mult pe Dumnezeu)[2], iar aceasta ar juca rolul unei recunoștințe universale, diferențiată, desigur (cum ai putea simți aceeași recunoștință față de păsări și față de șerpi, sau față de Mozart și de Hitler?), dar și globală prin aceea că se manifestă față de tot, nu exclude și nu își refuză nimic, nici măcar cel mai rău dintre rele (o recunoștință tragică, deci, în sensul lui Nietzsche)[3], și aceasta pentru că realitatea nu poate fi obiect de tocmeală, iar totalitatea realului este unica realitate.

Recunoștința este gratuită, pentru că nu i-am putea pretinde, sau nu am putea s-o răsplătim, cu nici o recompensă. Recunoștința este, poate, o datorie și, în orice caz, o virtute, dar nu poate constitui un drept – după cum remarcă Rousseau – sau,

---

[1] Cu alte cuvinte, *odihna* (dar plăcută și încrezătoare) *în sine însuși*, pe care Spinoza o definește drept „o bucurie născută din aceea că omul este conștient de sine și de puterea sa de a acționa" (*Etica*, III. def. 25 a afectelor). Traducătorii o redau, pe bună dreptate, prin mulțumire de sine (Appuhn), satisfacție personală (Guérinot), *mulțumire lăuntrică* (Caillois), *mulțumire de sine* (Pautrat. Misrahi). Este un fel de mulțumire de sine pentru sine. Epicur spunea că este plăcerea repausului sufletului, fără nici o cauză în sine decât sinele însuși. Aș spune: este plăcerea repausului de sine în sine. S-ar mai putea traduce prin *încredere* în sine sau *dragoste de sine* (a nu se confunda cu amorul propriu, *philautia*). Vezi și *Etica*, IV, prop. 52, demonstrație și notă, ca și (pentru amorul propriu) nota prop. 55 din cartea III.

[2] *Etica*, V, prop. 24.

[3] Vezi, de ex., *Voința de putere*. IV. paragrafele 462. 463 și 464.

poate, dreptul de a pretinde sau de a pretinde ceea ce se cuvine în numele ei[1].

Să nu confundăm recunoştinţa cu un du-te-vino de ascensor. Nu este mai puţin adevărat că a iubi înseamnă, aproape obligatoriu, a dori binele celui iubit, aceasta, evident, în cazul în care este vorba de iubire faţă de altul, nu de iubire de sine, de bunăvoinţă, nu de concupiscenţă. Vom reveni asupra subiectului în ultimul capitol. Să spunem numai că, din această cauză, recunoştinţa este gata să acţioneze, la rândul ei, în favoarea a ceea ce a suscitat-o. Nu este vorba de serviciu contra serviciu (pentru că nu am putea vorbi de recunoştinţă, ci de troc)[2], ci de faptul că iubirea îşi propune să dăruiască fericire celui ce i-a adus fericirea. Recunoştinţa alimentează, deci, aproape întotdeauna generozitatea, care, la rândul ei, hrăneşte recunoştinţa. De aici „iubirea reciprocă" despre care vorbeştc Spinoza, şi „zelul în iubire" prin care şi recunoştinţa este caracterizată. „Recunoştinţa sau gratitudinea reprezintă dorinţa sau silinţa pe care ne-o dăm din iubire să facem un bine aceluia care este însufleţit faţă de noi de aceeaşi iubire."[3]

Acesta este punctul de trecere de la recunoştinţa afectivă, cum o numeşte Kant[4], la recunoştinţa activă: bucurie în schimbul acţiunii şi invers. În ce mă priveşte, l-aş contrazice pe Spinoza, pentru că nu este vorba de o definiţie (poţi simţi recunoştinţă faţă de cineva care nu mai este în viaţă şi căruia nu mai ai cum să-i faci bine), cât o consecinţă, dar acest lucru nu este prea important. Cert este că recunoştinţa se deosebeşte de ingratitudine tocmai prin faptul că este capabilă să vadă şansa fericirii sale în celălalt, nu în ea însăşi, cum se întâmplă în cazul amorului propriu[5]: de aceea ingratitudinea poartă semnul răului[6], iar recunoştinţa este bună şi făcătoare de bine.

Forţa amorului propriu explică astfel şi raritatea sau dificultatea recunoştinţei („Numai că tot ce este măreţ este pe atât de greu de atins pe cât este de rar..."[7]): în iubirea primită oamenii

---

[1] *Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni*, II., p. 182 a ediţiei Pléïade („recunoştinţa este o datorie, şi nu un drept care poate fi pretins").

[2] *Etica*, IV, nota propoziţiei 71.

[3] *Etica*, III, definiţia 34 a afectelor. Vezi şi propoziţia 39 şi 41, ca şi nota propoziţiei 41 (în care se găseşte expresia „iubirea reciprocă").

[4] *Doctrina virtuţii*, „Despre datoria recunoştinţei".

[6] *Etica*, IV, nota de la propoziţia 71.

[7] *Etica*, V, ultima notă.

văd mai degrabă motiv de mândrie de recunoştinţă, iar iubirea de sine le este mai la îndemână decât iubirea faţă de celălalt[1]. „Orgoliul nu-şi propune să datoreze nimic", scria La Rochefoucauld, „iar amorul propriu nu vrea să plătească"[2]. Cum ar putea fi salvat de ingratitudine cel care nu ştie să se iubească, să se admire şi să se sărbătorească decât pe sine? Se poate atinge, totuşi, acest prag; există modestia umilinţei, cel puţin aşa susţine Spinoza. Dar asupra acestei probleme vom reveni în capitolul următor. Ceea ce ne învaţă recunoştinţa este că există şi o modestie fericită, sau o fericire modestă, conştientă de lipsa ei de motivaţie şi care nu se bucură decât de faptul că se recunoaşte în iubire (bucuria de a spune „mulţumesc"). Iubire, dar nu iubire de sine, căci se ştie datoare, dacă vreţi, sau mai degrabă pentru că se ştie copleşită, dincolo de orice speranţă şi înaintea oricărei aşteptări, de existenţa acelui ceva care a născut-o – Dumnezeu pentru credincioşi, ori lumea întreagă, un prieten sau un necunoscut. Iubire modestă, căci se recunoaşte ca obiect al unei stări de graţie, care poate fi trăirea sau viaţa însăşi, sau orice altceva, şi pe care o înapoiază fără să ştie cui şi fără ezitare, pentru că este bine să împărtăşeşti şi altora harul, să-i faci să se bucure de bucuria şi iubirea ta; motivele ei ne depăşesc şi ne limitează în acelaşi timp, ne ajută să trăim şi ne încurajează. Modestia lui Bach şi modestia lui Mozart sunt atât de diferite una de alta (prima împărtăşeşte har, cu un geniu fără egal, pe când cealaltă, după cum se spune, este harul însuşi...), dar amândouă rămân tulburătoare prin recunoştinţa lor fericită, prin adevărata lor simplitate, prin puterea aproape supraomenească şi prin seninătatea, chiar şi în frământare sau suferinţă, a celui care se ştie efect şi nu început, şi stăpânit de însuşi cântecul său, care îi justifică viaţa şi îl îndeamnă să trăiască.

Clara Haskill, Dinu Lipatti sau Glen Gould, în cele mai bune momente ale lor, au ştiut să exprime aceasta, iar bucuria pe care o simţim ascultându-i spune ce este mai important despre recunoştinţă: o bucurie în dar, o bucurie nemeritată nici măcar de cei mai buni dintre noi!); este o stare de graţie, care pogoară asupra noastră (dar care este şi partea activă), înălţându-ne şi mai mult, oferindu-ne deci şansa de a fi, motivaţia vieţii şi punctul de plecare al existenţei, al oricărei fiinţe, al bucuriei şi iubirii... Da, ceea

---

[1] *Etica,* III, nota de la propoziţia 41. De aceea, „oamenii sunt mai aplecaţi spre răzbunare decât spre binefacere" (ibid.).

[2] Maxima 228.

ce citim în *Etica* lui Spinoza putem înțelege și din muzică, iar recunoștința îmi pare cel mai bine reprezentată la Bach și Mozart (Haydn ne sugerează mai degrabă politețea și generozitatea, Beethoven – curajul, Schubert – blândețea, Brahms – fidelitatea...) Iată cât de sus se plasează recunoștința: virtute de vârf, menită mai degrabă uriașilor decât oamenilor mărunți. Faptul că este foarte greu de atins nu ne justifică nerecunoștința: să mulțumim pentru mulțumirea primită și să surâdem în primul rând celor care au manifestat-o mai întâi, făcând din ea o sărbătoare.

Nici un om nu constituie propriul său început: dar spiritul, spunea Claude Buaire, „este dator sie însuși"[1]. Nu cred că lucrurile stau chiar așa, pentru că nimeni nu a cerut să se nască (iar datoria presupune un împrumut prealabil) și pentru că nimeni, de altfel, n-ar putea să plătească o asemenea datorie. Viața nu este o datorie, ci har, ființa este un har, iar aceasta este cea mai înaltă lecție a recunoștinței.

Recunoștința se bucură de tot ce s-a întâmplat sau de tot ce există: ea este, astfel, contrariul regretului sau al nostalgiei (care suferă din cauza unui trecut care nu a fost sau care nu mai este), dar și contrariul speranței sau al angoasei (care năzuiesc la ceva ori se tem de ceva, sau năzuiesc și se tem simultan) la un viitor care nu este și care nu va apărea, probabil, niciodată, dar care le chinuie tocmai prin lipsa lui... Recunoștință sau neliniște. Bucuria provocată de ceea ce este sau a fost, față de spaima pentru ceea ce ar putea să fie. „Viața nesăbuiților", spune Epicur, „este ingrată și neliniștită: ei își îndreaptă privirea numai spre viitor"[2]. Și își duc viața în van, incapabili de satisfacție sau fericire: de fapt, nici nu trăiesc, ci se pregătesc să trăiască, după cum spune Seneca[3], sau, cum scria Pascal, speră să trăiască[4] și apoi regretă ceea ce au trăit, cel mai adesea, ceea ce nu au trăit... Le lipsesc și trecutul, și viitorul. În schimb înțeleptul se bucură de faptul că trăiește, dar se

---

[1] C. Bruaire, *L'être et l'esprit*, PUF, colecția „Epiméthée", 1983, p. 60. Vezi și pag. 198.

[2] Citat de Seneca în *Scrisori către Lucilius*, Ed. Științifică, 1967, trad. Gh. Guțu, 15, 9, (491 Us). Vezi și *Sentințele vaticane*, 69 („Ingratitudinea sufletului face ființa mereu avidă de schimbări în modul de viață") și remarcile atât de clare ale lui M. Conche, în ediția sa de Scrisori și maxime ale lui Epicur, reed. PUF, 1987, pag. 52-53.

[3] *Scrisori către Lucilius*, 45, 13 (*„non vivunt, sed victuri sunt"*).

[4] *Cugetări*, p. 148.

bucură şi de ceea ce a trăit. Recunoştinţa *(charis)* e chiar bucuria memoriei, ataşamentul faţă de trecut – nu suferinţă din cauza lucrurilor care nu mai sunt, nici regretul după ocaziile pierdute, ci amintirea fericită a celor trăite. Este o regăsire a timpului, dacă vreţi („recunoştinţă pentru ceea ce a fost", spune Epicur[1]), care, după Proust, ne face indiferenţi în faţa morţii: pentru că nici măcar moartea, care ne aşteaptă pe toţi, nu ne poate lua ceea ce am trăit. Epicur spunea că acestea sunt bunuri nemuritoare[2], nu pentru că n-am mai muri noi, ci pentru că moartea nu poate anula ceea ce, oricât de puţin a durat, s-a întâmplat o dată pentru totdeauna. Moartea nu ne privează decât de viitor, or acesta nu există încă. Recunoştinţa ne eliberează, prin amintirea fericită a faptelor trecute. Speranţa ţine numai de imaginaţie, pe când recunoştinţa înseamnă cunoaştere; ea atinge, astfel, adevărul, care este etern, şi rămâne acolo. Recunoştinţa este bucuria eternităţii.

I-am putea obiecta lui Epicur faptul că aceasta nu dă timpul înapoi şi nici nu ne restituie ceea ce am pierdut. Fără îndoială că nu, dar cui îi stă aşa ceva în putinţă? Recunoştinţa nu anulează doliul, ci îl împlineşte: „Nefericirea trebuie vindecată prin amintirea trecătoare a ceea ce am pierdut şi prin înţelegerea faptului că nu se poate şterge tot ce s-a întâmplat"[3]. Cum s-ar putea explica mai frumos efortul doliului? Este vorba de a accepta realitatea prezentă, deci şi ceea ce nu mai este, şi de a iubi ca atare ceea ce ai pierdut, în adevărul şi eternitatea lui, să treci de la durerea cumplită a pierderii la dulceaţa amintirii, de la doliul de împlinit la doliul împlinit („amintirea recunoscătoare a ceea ce ai pierdut"), de la amputare la acceptare, de la suferinţă la bucurie, de la iubirea disperată la iubirea senină. „Blândă este amintirea prietenului dispărut", spune Epicur: recunoştinţa este tocmai această formă de blândeţe, atunci când se transformă în bucurie. Pentru că,

---

[1] Epicur, *Scrisoare către Meneceu*, 122. Această ultimă expresie pare să indice (pentru că altfel ar fi pleonastică) faptul că recunoştinţa, pentru Epicur, ca şi pentru noi, se poate manifesta şi faţă de prezent – chiar dacă, la Epicur, în puţinele sale texte care au ajuns până la noi, ea pare în mod esenţial legată de memorie. Dar ce este conştiinţa, dacă nu o memorie la prezent, şi a prezentului?

[2] *Scrisoare către Meneceu*, 135.

[3] Epicur, *Sentinţele vaticane*, 55. Asupra noţiunii de doliu, vezi şi articolul meu „Vivre, c'est perdre" în nr. 128 al revistei *Autrement*, colecţia „Mutations" (Deuils).

la început, suferința este mai puternică: „Ce groaznic că a murit!" Cum să putem accepta așa ceva? De aceea este doliul atât de necesar și de aceea este atât de greu de suportat, de dureros. Dar, până la urmă, revine bucuria: „Ce bine că a trăit și că l-am cunoscut!" Doliul este un efort al recunoștinței[1].

Nu sunt deloc convins că recunoștința este o datorie, după cum consideră Kant și Rousseau[2]. Nu de alta, dar nu cred deloc în datorii. Pot, însă, garanta că recunoștința este o virtute, deci ceva ieșit din comun, fapt dovedit de evidenta nimicnicie a celor incapabili de ea și de mediocritatea tuturor acțiunilor noastre atunci când suntem neiertători. Ura este, din păcate, mai activă decât iubirea, iar invidia mai puternică decât recunoștința. Ba chiar se pot transforma fiecare în contrariul său, pentru că amorul propriu e susceptibil: nerecunoștința față de binefăcător, scrie Kant, „este un viciu cu adevărat detestabil în ochii tuturor, deși omul are o reputație atât de proastă sub acest aspect încât oricine își poate face dușmani din prea multă bunăvoință"[3]. Iată în ce constă morala recunoștinței și nimicnicia omului. Să nu mai vorbim de faptul că recunoștința poate părea, uneori, suspectă. La Rochefoucauld nu vede în ea decât interes deghizat[4], iar Chamafort remarca, pe bună dreptate, că „există un fel de recunoștință inferioară"[5]. Este serviabilitate, egoism ascuns, speranță deghizată. Nu aducem mulțumiri decât pentru a trage foloase (spunem „mulțumesc" și gândim „mai vreau"). Aceasta nu este recunoștință, ci lingușeală, slugărnicie, minciună. Nu este o virtute, ci un viciu. De altfel chiar și atunci când este sinceră, recunoștința nu este o scuză pentru absența unei alte virtuți și nici nu poate justifica o greșeală. Virtute de mâna a doua, dacă nu secundară, pe care trebuie s-o punem la locul ei: dreptatea sau buna credință pot autoriza o ingratitudine, dar recunoștința nu justifică niciodată nedreptatea sau lipsa bunei credințe. Dacă un om mi-a salvat viața, trebuie să depun mărturie minci-

---

[1] Citat de Plutarh, *Contre Epicure,* 28, trad. Solovine, *Epicure, doctrines et maximes,* Hermann, 1965, p. 139.

[2] Rousseau: cf. *supra,* n. 5; Kant, *Principiile metafizice ale teoriei virtuții,* paragraful 32.

[3] *Principiile metafizice ale teoriei virtuții,* paragraful 36.

[4] Cel puțin la „majoritatea oamenilor", pentru care ea nu este decât un secret invidiat de a primi cele mai mari binefaceri (Maxima 298). Vezi și maximele 223-226.

[5] Maxima 564.

noasă în favoarea lui, contribuind la condamnarea unui nevinovat? Bineînţeles că nu! Recunoştinţa faţă de un anumit individ nu trebuie să te facă să uiţi că datorezi ceva şi celorlalţi, dar şi ţie însuţi. Spinoza spunea că „nu este ingrat acela pe care darurile unei curtezane nu-l pot face instrumentul poftelor ei senzuale, nici oferta unui hoţ, menită să ascundă lucrurile furate de acesta sau de alţii ca el. Dimpotrivă, acel om arată că are suflet bun, ce nu poate fi corupt prin nici un dar care l-ar pierde sau ar compromite comunitatea"[1]. Recunoştinţa nu poate însemna slugărnicie sau corupţie.

Nu strică să o repetăm: recunoştinţa este bucurie, recunoştinţa este iubire şi se apropie astfel de caritate, care este „o formă incipientă de recunoştinţă, fără cauză şi necondiţionată, tot aşa cum recunoştinţa este o caritate secundară sau ipotetică"[2]. Bucurie pentru bucurie, iubire pentru iubire. Aceasta face ca recunoştinţa să fie secretul prieteniei, nu prin sentimentul unei datorii (căci nu poate fi vorba de datorie între prieteni), ci prin supraabundenţa bucuriei comune, a bucuriei reciproce, a bucuriei împărtăşite. „Prietenia îşi continuă dansul în jurul lumii". spune Epicur[3], poruncindu-ne să ne trezim şi să mulţumim. „Îţi mulţumesc pentru că exişti", îşi spun oamenii între ei sau adresîndu-se lumii şi Universului. Recunoştinţa manifestată astfel este cu adevărat o virtute, iar a iubi este, probabil, singura formă de fericire.

---

[1] *Etica*, IV, nota prop. 71. Vezi şi prop. 70, Demonstraţia şi nota.

[2] V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2. Vezi şi I, pag. 112 şi s.

[3] Epicur, *Sentinţele vaticane*, 52, lucrare pe care am retradus-o bazându-mă în special pe lucrarea lui Jean Bollack, *Les maximes de l'amitié* în *Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Les Belles lettres, 1969, p. 232 („Prietenia îşi poartă dansul în jurul lumii, îmbiindu-ne pe toţi să ne unim întru lauda sa"). Iată şi câteva dintre interpretările cele mai uzuale: „Prietenia face înconjurul lumii şi ne cheamă pe toţi să gustăm bucuria vieţii" (Solevine); „Prietenia îşi poartă cu voioşie dansul în jurul lunii. Ea ne cheamă ca un vestitor: «Treziţi-vă ca să vă bucuraţi unii de alţii». (Festugière); „Prietenia îşi întinde dansul în jurul lumii locuite, ca un herald care ne cheamă să ne trezim spre a ne bucura" (Conche); „Prietenia îşi poartă dansul împrejurul lumii şi ne îndeamnă să ne trezim într-o bucurie comună" (Rodis-Lewis). Termenul grecesc care ne pune probleme este *makarismas* (din aceeaşi familie cu *makarios*, care înseamnă fericit, preafericit) şi care se poate traduce prin acţiunea de a aprecia, lăuda ori invidia fericirea celuilalt (Bailly), dar şi – în sensul reciprocităţii pe care o presupune prietenia – o acţiune comună de ambivalenţă a stării de graţie.

11

UMILINȚA

Umilința este o virtute smerită, care se îndoiește de ea însăși. Cel care se laudă cu ea nu dovedește decât că nu este în stare să o suporte.

Până la urmă, aceasta nu înseamnă nimic: nici o virtute nu constituie un motiv de mândrie. Și chiar acest lucru ne învață umilința. Datorită ei, celelalte virtuți devin mai discrete, se estompează și, uneori, rămân de nevăzut. Ea nu este un semn de ignorare, ci mai degrabă de înțelegere profundă a limitelor oricărei virtuți și a propriilor noastre limite. O discreție care este marca – ea însăși discretă – a unei lucidități fără ezitare și a unei exigențe extreme. Umilința nu înseamnă dispreț față de sine, sau poate fi dispreț, dar fără înjosire. Ea nu înseamnă să nu știi ce reprezinți, ci mai degrabă să recunoști ce nu ești. De aici provine și propria sa limită: umilința operează într-un spațiu nedefinit. Este și ceea ce o face atât de omenească: „Oricât ai fi de înțelept, nu ești decât un om: ce poate fi mai nefolositor, mai mizer, mai aproape de neființă?"[1] Înțelepciunea lui Montaigne este o înțelepciune a umilinței. Ar fi absurd să intenționezi să-ți depășești condiția de om; aceasta nu poate și nici nu trebuie să se întâmple[2]. Umilința este o virtute lucidă, întotdeauna nemulțumită de sine însăși, dar care ar fi și mai nefericită în absență. Este virtutea omului care știe că nu poate fi Dumnezeu.

Astfel, ea devine o virtute a sfinților, pentru că înțelepții – dacă facem abstracție de Montaigne – nu prea par dotați în acest

---

[1] Montaigne, *Eseuri*, II, 2.

[2] *Eseuri*, II, 12: vezi și II, 13 (să remarcăm că este vorba despre concluzii, respectiv despre cel mai lung și ultimul dintre eseurile lui Montaigne: ultimele cuvinte ale lui Montaigne sunt de o umilință împăcată și voioasă).

sens. Pascal avea dreptate când lua în derâdere infatuarea filosofilor. Unii şi-au luat prea în serios caracterul divin, ceea ce sfinţilor nu li se prea întâmplă. „Am eu ceva dumnezeiesc în mine?" Ar însemna să nu ţii seama de Dumnezeu, sau să nu te cunoşti pe tine. Umilinţa o respinge măcar pe a doua dintre aceste ipoteze, ceea ce o transformă într-o virtute: este o formă de încredere şi de supunere faţă de adevăr. A fi umil înseamnă să iubeşti adevărul mai mult decât pe tine însuţi.

De aceea orice gând demn de acest nume presupune umilinţă: gândirea umilă, altfel spus gândirea propriu-zisă, se opune, astfel, vanităţii, care nu gândeşte, ci se împăunează. Veţi spune că umilinţa nu este de durată... Dar gândirea cât poate dura? Iată de unde se nasc tot felul de sisteme care încearcă să le pună în relaţie.

În ceea ce o priveşte, umilinţa gândeşte fără să-şi dea crezare. Omenească, prea omenească... Cine ştie dacă nu este cumva masca unui orgoliu foarte subtil?

Să încercăm mai întâi să o definim.

„Umilinţa", scrie Spinoza, „este amărăciunea născută din faptul că omul îşi constată propria neputinţă sau slăbiciune"[1]. Astfel definită, umilinţa nu este atât o virtute, cât o stare: este un sentiment, după Spinoza, deci o stare sufletească. Oricare dintre noi şi-o poate imagina, de fapt, iar sufletul „urmează acelaşi drum"[2]. Aceasta face parte din experienţa noastră a tuturor şi ar fi absurd să ne împotrivim. Virtutea, pentru Spinoza, nu este altceva decât tărie sufletească, fericită tot timpul. Umilinţa nu ar fi, prin urmare, o virtute[3], iar înţeleptul nu are nevoie de ea.

S-ar putea, totuşi, ca aceasta să nu fie decît o problemă de terminologie. Nu numai pentru că umilinţa, fără a fi o virtute, aduce, după părerea lui Spinoza, „mai degrabă foloase decât pagubă"[4] (îl poate ajuta pe cel care o practică „să trăiască după poruncile raţiunii", şi Profeţii aveau dreptate atunci când o recomandau credincioşilor)[5], dar şi pentru că el construieşte o altă formă de afect pozitiv, care corespunde exact umilinţei virtuoase de care ne ocupăm aici: „Dacă presupunem că omul îşi asumă propria neputinţă

---

[1] *Etica,* III, def. 26 a afectelor.
[2] *Etica,* III, prop. 55 (vezi şi nota).
[3] *Etica,* IV, prop. 53.
[4] *Etica,* IV, nota prop. 54.
[5] *Ibid.*

prin faptul că ar cunoaşte ceva mai puternic decît el şi, prin aceasta, îşi limitează singur capacitatea de acţiune, în acest caz nu înţelegem altceva decît că, prin umilinţă, omul se cunoaşte pe sine mai bine, sau că puterea lui de a acţiona este favorizată"[1]. Dar această formă de umilinţă este o virtute, căci ce ar putea da mai multă forţă sufletului decît faptul că se cunoaşte pe sine aşa cum trebuie (contrariul umilinţei este orgoliul, iar orgoliul înseamnă ignoranţă), confruntat fiind în acelaşi timp cu ceva mai puternic. Fără nici un strop de regret, atâta vreme cât nu se iubeşte numai pe sine.

Evităm, astfel, confuzia pe care o fac anumiţi traducători între umilinţă şi *micropsuchia* lui Aristotel, care este mai degrabă *josnicie* sau *micime sufletească*. Despre ce este vorba? Să ne amintim vorbele lui Aristotel, pentru care orice virtute este o culme îngustă între două abisuri. Ceea ce este valabil şi atunci când vorbim de măreţia sufletului: cine se îndepărtează de acest prag prin exces cade în vanitate, iar cel căruia îi lipseşte – în nimicnicie. A fi prea jos înseamnă să te lipseşti de bunăvoie de ceea ce meriţi, să nu-ţi cunoşti adevărata valoare, ori să renunţi la acţiuni de anvergură, considerându-te incapabil de ele[2]. Deosebind-o de umilinţă, Spinoza numea acest fel de nimicnicie *abjectio* – termen tradus, de obicei, prin subestimare ori prin dispreţ, dar pe care Bernard Pautrat îl vede pe bună dreptate ca fiind descurajare: „Descurajarea *(abjectio)* constă în a-ţi aprecia sinele, din amărăciune, mai puţin decât se cuvine"[3]. Din această descurajare se poate, desigur, naşte umilinţa[4], de unde şi aparenţa de viciu pe care o capătă aceasta din urmă. Lucrurile nu sunt, însă, bătute în cuie: poţi fi nemulţumit de propria-ţi neputinţă fără, însă, a exagera, şi să găseşti în această nemulţumire un plus de forţă pentru a lupta împotriva slăbiciunii tale. Iată ce numesc eu umilinţă virtuoasă. Veţi spune că am împrumu-

---

[1] *Etica*, IV, demonstraţia propoziţiei 53. Asupra diferenţei dintre „umilinţa virtuoasă" şi „umilinţa vicioasă" vezi şi Descartes, *Pasiunile sufletului*, III, art. 155 şi 159.

[2] *Etica nicomahică*, IV, 9. Aceasta explică, fără să justifice, faptul că Tricot, urmând în aceasta pe Sf. Toma şi etimologia, a tradus *micropsuchia* (literar: suflet mic) prin „pusillanimité", care înseamnă „suflet mic" în latină, dar nu are acest sens şi în franceza modernă: omului mărunt îi lipseşte curajul sau hotărârea: celui josnic îi lipseşte mândria sau demnitatea.

[3] Spinoza, *Etica*, III, definiţia 29 a afectelor.

[4] *Etica*, III, explicaţia definiţia 28 a afectelor.

tat ideile lui Spinoza. Nu sunt chiar atât de sigur[1]. Spinoza, de altfel, recunoaşte[2], iar experienţa ne învaţă – ceea ce este mai important decât sistemele filozofice – că tristeţea poate fi uneori o forţă sau poate mobiliza resursele de care dispunem. Aşa cum există un curaj al disperării, există şi un curaj al umilinţei. De altfel, nici nu avem de ales. O tristeţe adevărată este de preferat unei bucurii false.

Iar umilinţa, ca virtute, este această tristeţe adevărată a omului de a nu fi decât el însuşi. Cum ar putea fi altceva? Omul trebuie să fie îndurător faţă de propria persoană, să-şi tempereze umilinţa cu puţină blândeţe. Omul trebuie să se mulţumească să fie el însuşi – iată ce ne învaţă mizericordia. Dar cum să fii mulţumit fără să cazi în vanitate? Mizericordia şi umilinţa merg mână în mână şi se completează reciproc. Acceptă-te pe tine însuţi, dar nu te îmbăta cu apă rece.

„Mulţumirea de sine", scrie Spinoza, „este, în realitate, cel mai mare bine la care putem nădăjdui"[3]. Să adăugăm că umilinţa este expresia deznădejdii noastre; şi cu aceasta am spus totul.

Chiar totul? Nu încă, ba mai mult, s-ar putea să fi scăpat tocmai ceea ce era mai important: valoarea umilinţei. Am arătat că aceasta este o virtute. Dar unde o plasăm ca importanţă? La ce rang şi la ce nivel?

Iată care este problema: dacă umilinţa este demnă de respect şi de admiraţie, atunci smerenia sa nu constituie o greşeală? Iar

---

[1] Am putea spune, fără îndoială, despre umilinţă, *mutatis mutandis*, ceea ce Alexandre Matheron a scris remuşcare: „această cunoaştere adevărată a răului ne sensibilizează la adevărul eliberator" (*Le Christ et la salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier, 1971, p. 113). Umilinţa, la fel ca tristeţea, poate ajuta omul să se desprindă de sine: este un antidot împotriva narcisismului. De altfel ca şi remuşcarea, ea face parte din mesajele profetice (după cum reaminteşte Spinoza: *Etica*, IV, 54, notă) şi evanghelice (Christos, „stăpânul blând şi umil al sufletului": *Matei*, II, 29) al căror continuator s-a dorit Spinoza să fie.

[2] „Cu cât mai mare este tristeţea, cu atât mai mare este rolul puterii de acţiune a omului, căreia ea i se opune: deci, cu cât este mai mare tristeţea, cu atât este mai mare puterea de a acţiona, prin care omul se străduieşte, la rândul său, să îndepărteze tristeţea" (*Etica*, III, dem. prop. 37). Este un fel de „dinamică a rezistenţei"; vezi, în legătură cu aceasta, articolul lui Laurent Bove, *Spinoza et la question de la résistance*, *L'enseignement philosophique*, mai – iunie 1993, nr. 5, pag. 3-20.

[3] *Etica*, IV, nota la propoziţia 52.

dacă are motive să fie umilă, cum s-o mai admiri? Umilința pare să fie o virtute contradictorie, care nu se poate justifica decât prin propria ei absență și nu poate câștiga decât prin pierdere.

Dacă spui: „Sunt foarte umil", te contrazici și te supraestimezi. Dacă spui, însă: „Îmi lipsește umilința", faci primul pas către ea.

Dar cum se poate pune cineva în valoare prin propria desconsiderare?

Ajungem, astfel, la dubla critică, formulată de Kant și Nietzsche, a umilinței. Să urmărim puțin textele. În „doctrina virtuții", Kant opune, pe bună dreptate, ceea ce numește „falsa umilință" (sau nimicnicia) datoriei de a respecta în sine demnitatea omului ca subiect moral: nimicnicia este contrariul onoarei, iar prima este tot atât de sigur un viciu, pe cât este a doua o virtute[1]. Kant se grăbește evident să adauge că există și o umilință adevărată *(humilitas moralis)*, pe care o definește foarte frumos: „Umilința este conștiința puținătății propriei valori morale în comparație cu legea"[2]. Umilința astfel definită nu atentează la demnitatea subiectului, ci o presupune (n-am avea nici un motiv să supunem legii un individ incapabil de o astfel de disciplină interioară, pentru că umilința presupune înălțare sufletească) și o confirmă (trebuie să te supui cu orice preț legii, iar umilința devine în acest caz o datorie). Kant se menține din acest punct de vedere în limite foarte stricte, dar plasate, fie vorba între noi, mult în afara tradiției creștine (sau, măcar, a catolicismului). El pune umilința în rândul acelor înclinații spirituale cărora misticii, și nu numai cei din Occident, îi atestă generalitatea și – cel puțin pentru aceia care îi iau mesajul în serios – valoarea: „Este nedemn pentru oameni să cadă în genunchi ori să bată mătănii pentru a cere milă cerului; așa ceva este sub demnitatea umană", scrie Kant[3]. Frumos spus, dar este oare adevărat? Nu trebuie, desigur, să fii nici servil, nici lingușitor. Dar putem merge până acolo, contrazicând tradițiile spirituale cele mai înalte și verificate, încât să pedepsim rătăcirile cele mai nevinovate, cum ar fi cerșetoria[4]? Să fi păcătuit Sfântul Francisc din Assisi sau Buddha împotriva spiritului de omenie? Că ar fi nedemn, în orice situație, „Să te pleci și să te supui unui

---

[1] *Principiile metafizice ale teoriei virtuții*, Introducerea primei părți.
[2] *Ibid.*, partea a II-a, paragraful 11.
[3] *Ibid.*, paragraful 12.
[4] Cum face Kant: *ibid.*

semen de-al tău“[1]. Să presupunem, că ar fi normal, în anumite situații. Dar, dincolo de faptul că umilința nu este și nu are nimic de-a face cu umilirea (aceasta din urmă nefiind bună decât pentru orgolioși sau perverși), este oare cazul să luăm atât de în serios, în ceea ce ne privește, caracterul sublim – cum îl numește Kant – al ființei noastre morale? Nu cumva dovedim prin aceasta lipsa noastră de umilință, de luciditate și chiar de umor? Omul empiric, omul aflat în sistemul naturii *(homo phaenomenon*, animal rațional) este o ființă lipsită de importanță, spune Kant, dar, privit ca persoană *(homo noumenon)*, ca subiect moral, are o valoare interioară absolută: „lipsa de însemnătate pe care o are ca om animalic nu-i lezează conștiința demnității sale de ființă rațională“[2]. Fie, dar ce se întâmplă dacă *homo phaenomenon* și *homo noumeron* sunt unul și același? Adepții materialismului sunt mai umili pentru că nu uită niciodată animalul din om. Fiu al pământului *(humus*, de unde derivă și cuvântul umilință), omul rămâne veșnic nedemn de cerul pe care și l-a inventat. Și chiar dacă ar fi vorba de „comparația cu ceilalți“[3]: cu ce greșește, sau prin ce devine nedemn, cel care se prosternează în fața lui Mozart, a lui Cavailles sau a Abatelui Pierre? „Cine trăiește ca o râmă nu se poate plânge apoi că a fost călcat în picioare“, scrie Kant cu mândrie[4]. Dar cel consacrat printr-o statuie – fie ea și spre gloria Omului sau a Legii – mai are dreptul să se plângă atunci când este suspectat de sete de glorie, ori de indiferență față de oameni? Parcă ne-ar fi mai aproape cerșetorul sublim, care spală picioarele celui plin de păcate.

Dacă îl citim pe Nietzsche, discuțiile pot continua la nesfârșit: el are întotdeauna dreptate și în același timp se înșală, iar ceea ce a spus el despre umilință nu avea cum să scape din acest vârtej. Cine ar putea nega faptul că în umilință se găsește, uneori, o doză bună de nihilism sau de resentimente? Nu ne acuzăm pe noi înșine numai pentru a avea motive să dăm vina pe lumea din jur sau pe viață, încercând să ne dezvinovățim? Nu ne considerăm de cele mai multe ori mai mici decât suntem numai din neîncredere în noi? Cu mult înainte de Nietzsche, Spinoza spunea: „Cei care par mai lipsiți de mândrie și de umilință sunt foarte adesea cei

---

[1] *Ibid.*
[2] *Op. cit.*
[3] Și nu cu Legea: *ibid.*, paragraful 11.
[4] *Ibid.*, probleme cazuistice.

mai ambițioși și cei mai invidioși"[1]. Și de data aceasta sunt de acord. Poate fi sentința valabilă în cazul tuturor? Există un anume fel de umilință la Cavailles, la Simone Weil sau la Etty Hillesum – chiar și la Pascal sau la Montaigne! – față de care orgoliul lui Nietzsche pare găunos. Nietzsche reia imaginea viermelui evocată de Kant: „Râma se strânge când o calcă cineva. Ceea ce reprezintă un act plin de înțelegere, pentru că astfel scad șansele să fie călcată din nou. În codul moralei, aceasta se traduce prin umilință"[2]. Dar e unica definiție, oare? Poate fi explicată, prin acest fel de psihologie, umilința Sfântului Francisc și a Sfântului Ioan al Crucii? „Cei mai generoși sunt de obicei și cei mai umili", scria Descartes[3] și apoi ce legătură are generozitatea cu viermii? Bineînțeles că nu putem privi umilința ca pe un oarecare dispreț față de propria persoană. Să nu confundăm umilința cu conștiința încărcată, cu remușcările sau cu rușinea! Aici este vorba să judeci nu ceea ce faci, ci ceea ce ești. Și suntem atât de mărunți, încât se poate pune chiar întrebarea dacă există ceva care să merite supus judecății... Remușcarea, conștiința tulbure sau rușinea presupun altceva. Umilința înseamnă, mai degrabă, să îți dai seama că nu poți fi mai bun. „Ai fi putut să faci mai bine" – formulă profesională, care mai mult acuză decât încurajează, asemeni remușcărilor. Umilința spune mai bine: „Nu poți mai mult". Ești prea umil pentru a te învinui sau a-ți cere iertare, dar și prea lucid pentru a-ți face vreo vină din asta. Să mai spunem că umilința și mizericordia merg mână în mână, iar eroismul nu are nevoie de încurajări. Remușcarea nu este decât o eroare (pentru că presupune liberul arbitru, ceea ce i-a făcut pe stoici și pe Spinoza să o respingă) înainte de a fi o virtute, umilința înseamnă a cunoaște starea de lucruri. Ceea ce nu e prea vesel, dar este de preferat bucuriei prostești. Pentru că e mai bine să nu pui mare preț pe tine decât să nu te înțelegi.

Fără să le confundăm una cu cealaltă, putem aplica umilinței (și *a fortiori*, căci ea nu presupune nici iluzia liberului arbitru, nici

---

1 *Etica*, III, def. 29 a afectelor, explicație. Vezi și *Etica*, IV, Anexa, cap. 22 (ca și Descartes, *Pasiunile sufletului*, art. 159).

2 *Amurgul zeilor*, Maxime și cugetări, Ed. XX Press, 1993, trad. Dinu Grama, aforismul 31.

3 *Pasiunile sufletului*, III, art. 155; vezi și condamnarea orgoliului, în art. 157. Asupra umilinței în tradiția creștină, vezi și articolul lui Jean-Louis Chrétien din nr. 8 al seriei „Morale" a revistei *Autrement* (*L'humilité*, 1992).

adâncimea suferinţei), ceea ce Spinoza spunea despre ruşine: „Chiar dacă este nemulţumit, omul căruia îi este ruşine de ce a făcut este mai aproape de desăvârşire decât neruşinatul care nu simte nici măcar nevoia să trăiască în curăţenie şi cinste"[1]. Chiar dacă e plin de amărăciune, omul umil este mai presus decât neruşinatul plin de pretenţii. Este un lucru ştiut de toată lumea (mai bine umilinţa unui om de curaj decât aroganţa netrebnicului). Nietzsche este de altă părere, susţinând că „umilinţa este virtutea sclavilor [...]; stăpânii, puternici şi mândri, n-au nevoie de ea: umilinţa le apare ca demnă de dispreţ[2]". Doar dacă nu cumva dispreţul însuşi cade sub nivelul umilinţei. Iar „lauda de sine" prin care se recunosc aristocraţii, nu este compatibilă cu acea luciditate din care Nietzsche face, pe bună dreptate, virtutea filozofică prin excelenţă. „Mă cunosc prea bine ca să mă laud singur", spune omul umil, „ba aş avea nevoie de un strop de milă în plus ca să mă pot suporta." Ce poate fi mai ridicol decât joaca de-a supraomul? La ce ţi-ar folosi să nu mai crezi în Dumnezeu, dacă te-ai înşela pe tine însuţi? Umilinţa înseamnă ateism la persoana întâi: aşa cum unii nu cred în Dumnezeu, omul umil nu crede în sine. De ce am vrea să doborâm toţi idolii cioplіţi ca să-l punem în loc pe cel mai jalnic dintre ei (pe noi înşine), instaurând pe această cale un alt fel de cult? „Umilinţa înseamnă adevăr", ar spune Jankélévitch[3]: ceea ce este mult mai adevărat şi mai plin de umilinţă decât gloria despre care scria Nietzsche. Sinceritatea şi umilinţa sunt surori: „Nemiloasa şi lucida sinceritate, sinceritatea fără iluzii, este, pentru acela care o practică, o continuă lecţie de modestie. Iar contrariul este la fel de valabil: modestia favorizează o analiză de sine fără ascunzişuri"[4]. Acesta este şi spiritul psihanalizei („majestatea sa sinele", cum spune Freud, îşi pierde tronul şi, prin aceasta, este mai demnă de stimă). Trebuie să alegi între a iubi adevărul şi a te iubi pe tine însuţi. Orice punct marcat pe calea cunoaşterii provoacă o rană adâncă narcisismului.

Şi atunci să te urăşti pe tine însuţi, cum voia Pascal? Bineînţeles că nu: ar însemna să-ţi lipsească mila pe care să o nutreşti faţă de semeni şi chiar faţă de tine, acea milă care te face să

---

1 *Etica*, IV, notă la prop. 58.

2 *Dincolo de bine şi rău*, aforismul 260.

3 Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, cap. 4 („L'humilité et la modestie"), p. 286.

4 *Ibid.*, p. 285.

dăruiești iubire tuturor, până și celor care nu o merită, ca o formă de supremă iertare, nedreptățită, gratuită și necesară – o iubire adevărată, chiar și dacă ne iubim pe noi înșine (care nu se referă la *ego*, ci îl transcende); o iubire de care suntem în stare! Iubește-ți aproapele ca pe tine însuți, iar pe tine însuți ca pe o ființă apropiată: „Unde este umilință, acolo se află și milă", spunea Sfântul Augustin[1]. Umilința duce astfel la iubire, cum scrie Jankélévitch[2], și orice iubire adevărată o presupune: fără umilință, propria persoană ocupă tot spațiul disponibil și nu mai poate vedea în celălalt decât un obiect (de concupiscență, nu de iubire!) sau un dușman. Umilința constă în efortul prin care „sinele" încearcă să scape de iluziile pe care și le făcea în legătură cu esența sa, efort prin care se autodizolvă, căci din aceste iluzii este el constituit. Există o măreție a celor umili, care-și scormonesc până în străfunduri nimicnicia și mizeria, până acolo unde nu mai este nimic, dar unde regăsești totul. Iată-i, astfel, singuri și goi: expuși, fără nici o pavăză, iubirii și luminii. Suntem, însă, noi capabili, oare, de o iubire lipsită de iluzii și de concupiscență, suntem capabili de milă?

Nu este aici locul să răspundem la această întrebare. Chiar dacă n-am fi în stare, compasiunea rămâne o zilnică apropiere a milei și cea mai modestă accepțiune a ei.

Vorbind despre umilință, Jankélévitch observă, pe bună dreptate, că „această virtute era, practic, necunoscută în Antichitatea greacă"[3]. Poate și pentru că grecii nu și-au pus credința într-un singur zeu care să justifice nimicnicia omenească. Nu cred, totuși, că anticii își făceau iluzii în legătură cu măreția ființei omenești (Jankélévitch, dar chiar și Pascal, se înșală atunci când vorbesc despre „orgoliul stoicilor")[4]. Umilință aflăm și la Epictet, după care *ego*-ul este conștient de faptul că nu îl poate înlocui pe Dumnezeu și că, de fapt, omul nu este nimic. Anticii aveau, poate, mai puține iluzii de împărtășit și nu se luptau, ca astăzi, cu iubirea de sine. Dumnezeul nostru (al tuturor: al evreilor, al creștinilor, al musulmanilor) ne dă, însă, fiecăruia o lecție de severă umilință, chiar dacă nu suntem credincioși. Afirmându-și caracterul muritor, gânditorii din Antichitate credeau că numai moartea ne desparte

---

[1] Citat în *Vocabulaire de théologie biblique*, articolul „Humilité", Editura Cerf, 1971, p. 555.

[2] *Op. cit.*, de ex. pag. 287 și 401.

[3] *Ibid.*, p. 289.

[4] *Ibid.*, pp. 308-309.

pe unii de alţii şi se pune ca stavilă dumnezeirii. Noi nu mai îndrăznim astăzi să ne plasăm la nivelul acesta şi ştim că nici măcar nemurirea n-ar putea să ne transforme în altceva decât suntem. De aceea nici nu ne-o mai dorim. Cine n-ar vrea, uneori, să moară ca să scape de sine?

Abia acum umilinţa devine, poate, virtutea cea mai religioasă. Ea ne propune să îngenunchem în biserici. Şi de ce n-am face-o? De data aceasta vorbesc doar pentru mine: ar însemna să mă consider o creaţie a lui Dumnezeu. Or aşa ceva nu îmi pot închipui! Suntem atât de mărunţi, atât de slabi, de mizerabili... De fapt, omenirea în ansamblul său nu este decât o creaţie derizorie: cum să-ţi imaginezi că Dumnezeu a vrut aşa ceva?

Pe această cale şi născută din religie, umilinţa poate duce la ateism.

Să crezi în Dumnezeu ar însemna să cazi în păcatul trufiei!

12

SIMPLITATEA

Umilința este lipsită uneori de simplitate, tocmai prin raportarea la sine pe care o presupune. A te judeca înseamnă a te lua foarte în serios. Omul simplu nu își pune atâtea întrebări despre el însuși. Să fie din cauză că se acceptă așa cum este? Prea mult spus! El nici nu se acceptă, nici nu se refuză. Omul simplu nu își pune probleme, nu se contemplă, nu se ia în seamă. Nu se laudă și nu se disprețuiește. El este pur și simplu ceea ce este, fără ocolișuri, fără căutări, sau mai degrabă – deoarece *a fi* i se pare un cuvânt prea mare pentru o existență atât de măruntă – face ceea ce face, așa cum face fiecare dintre noi, dar fără să vadă în aceasta subiect de discuție, de comentarii sau chiar de reflecție. Este ca păsările din pădurile noastre, tăcut, cântecul lui nu se face auzit nici când își află locul. Realitatea își este suficientă. iar această simplitate este realitatea însăși. Așa și omul simplu: este un individ real, redus la cea mai simplă expresie a sa. Cântecul său se face rar auzit; tăcerile sale sunt mai dese: dar viața lui își urmează cursul. Omul simplu trăiește ca și cum ar respira, fără mai mult efort și fără mai multă glorie, fără afectare și fără rușine. Simplitatea nu este o virtute care să se adauge existenței, ci este existența însăși, căreia nu i se adaugă nimic. Ea este astfel cea mai ușoară dintre virtuți, cea mai transparentă și cea mai rară. Este contrariul literaturii: viața fără fraze și fără minciuni, fără exagerări, fără grandilocvență. Este viața insignifiantă, și aceasta este viața adevărată.

Simplitatea este contrariul duplicității, al complexității, al înfumurării. De aceea este, pe de altă parte, atât de dificilă. Dar oare conștiința nu este întotdeauna duplicitară, ea, care nu poate fi decât conștientă de ceva? Realul nu este și el întotdeauna complex, dată fiind înlănțuirea de cauze și funcțiuni care îl constituie?

Efortul fiecărui om de a gândi nu este, oare, înfumurare? Nu cumva, atunci, simplitate înseamnă prostie, inconştienţă, neant?

Omul simplu poate să nu îşi pună asemenea întrebări. Aceasta nu înseamnă, însă, că ele nu există sau că nu trebuie să li se răspundă, căci simplitatea nu este totuna cu nerozia. Dar nici întrebările nu pot anula simplitatea existenţei şi virtutea care derivă din ea. Inteligenţa nu înseamnă încurcături, complicaţii sau snobism. Realitatea este complexă, desigur, şi de o complexitate infinită, fără îndoială. Nu am termina niciodată dacă am încerca să descriem sau să explicăm un arbore, o floare, o piatră... Aceasta nu le împiedică să fie pur şi simplu ceea ce sunt (da: foarte simplu şi foarte exact ceea ce sunt, fără nici o greşeală, fără duplicitate şi fără pretenţii!) şi nici nu obligă pe cineva să se piardă în infinitul descrierii sau al cunoaşterii lor! Complexitate a existenţei, simplitate a existenţei: „Trandafirul nu-şi pune întrebări, el înfloreşte pentru că înfloreşte, fără să-i pese de el însuşi, fără să dorească să fie văzut..."[1]

Ce poate fi mai complicat decât un trandafir pentru acela care vrea să-l înţeleagă? Şi ce poate fi mai simplu pentru acela care nu vrea nimic? Complexitatea gândirii, simplitatea privirii. „Totul este mai simplu decât ne putem imagina", spune Goethe, „şi în acelaşi timp mai complicat decât poate cineva să conceapă."[2]

Complexitatea cauzelor, simplitatea prezenţelor. Complexitatea realităţii, simplitatea existenţei. „Contrariul existenţei nu este neantul, ci acesta o dublează"[3], scrie Clément Rosset. Contrariul simplităţii nu este complexitatea, ci falsul.

Simplitatea omului – simplitatea ca virtute – nu neagă, deci, conştiinţa sau gândirea. Ea se recunoaşte mai degrabă în capacitatea pe care o are de a trece dincolo de acestea fără a le anula, de a se elibera de ele, de a nu se lăsa înşelată şi de a nu fi nici prizoniera lor. Orice conştiinţă este, într-adevăr, dublă, căci presupune

---

[1] Angelus Silesius, *Le pélerin chérubinique*, 289. Găsim acest distih şi în ediţia bilingvă R. Munier, Paris, Arfuyen, 1993, p. 64 – 65, dar eu l-am citat aici după traducerea – după părerea mea mai frumoasă – lui A. Préau din traducerea sa după Heidegger, *Le principe de raison*, cap. 5 (Gallimard, colecţia „Tel", 1983, pag. 103).

[2] *Sentences en prose*, trad. fr. Lichtenberger, *La sagesse de Goethe*, La Renaissance du livre, 1930.

[3] *La philosophie et les sortilèges*, Éditions de Minuit, 1985, p. 52. Vezi şi *Le réel et son double*, Gallimard, 1976, reed. 1984.

şi conştientizarea unui obiect (intenţionalitate), şi conştientizarea conştientizării acestuia (reflexivitate). Aceasta nu dovedeşte, însă, nimic împotriva simplităţii realităţii, a vieţii şi nici chiar a simplităţii conştiinţei pure, dinaintea reflexiei şi a rostirii, fără de care nici o teorie şi nici o reflecţie n-ar fi posibile. Simplitatea nu înseamnă nici inconştienţă, nici prostie; omul simplu nu este un om sărac cu duhul!

Simplitatea este, mai degrabă, „antidotul reflexivităţii"[1] şi al inteligenţei, care le ajută să nu se supraliciteze, să nu se piardă în ele însele, rupându-se, astfel, de realitate, să nu se ia prea în serios, ascunzând până la urmă tocmai ceea ce au pretenţia să dezvăluie. Simplitatea învaţă să se detaşeze, ajungând să însemne desprindere de tot şi de ea însăşi. Sau, cum spune Bobin: „Nu vă agăţaţi de nimic, luaţi totul aşa cum vine, fără să păstraţi ceva..."[2]

Simplitatea înseamnă nuditate, renunţarea la posesie, sărăcie. Fără altă bogăţie decât întreaga existenţă. Fără altă comoară decât nimicul. Simplitatea înseamnă libertate, uşurinţă, transparenţă. Simplă ca aerul, liberă ca aerul: simplitatea este aerul gândirii, ca o fereastră deschisă marelui suflu al lumii, infinitei şi tăcutei prezenţe a întregii existenţe... Ce poate fi mai simplu decât vântul? Dar mai aerian decât simplitatea?

Din punct de vedere intelectual, simplitatea nu este, poate, altceva decât bun-simţ, adică judecată dreaptă, nestânjenită nici de ştiinţă, nici de credinţă, deschisă în primul rând realităţii, simplităţii acestei realităţi, şi parcă întotdeauna nouă, în fiecare dintre acţiunile sale. Simplitatea este raţiune care nu se lasă înşelată de ea însăşi: raţiune lucidă, raţiune personificată, raţiune minimală, dacă vreţi, dar care le condiţionează pe toate celelalte. Când au de ales între două demonstraţii, între două ipoteze sau între două teorii, oamenii de ştiinţă se opresc, de obicei, la cea mai simplă: înseamnă a paria mai degrabă pe simplitatea realităţii decât pe forţa spiritului. Această alegere este lipsită de dovezi, nu însă şi de bun-simţ. Mi s-a întâmplat deseori să regret că filosofii, mai ales cei contemporani, fac, de obicei, alegerea inversă, preferând complicatul, obscurul, ocolişurile... Ei se pun astfel la adăpost de orice contestare, dar teoriile lor devin în acelaşi timp şi neverosimile, şi

---

[1] După cum remarca Michel Dupuy în articolul „Simplicité" din monumentalul *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, apărut sub coordonarea lui M. Viller SJ, Paris, Beauchesne, 1990 (tom 14), pag. 921.

[2] *L'éloignement du monde*, *Lettres vives*, 1993, pag. 12.

plictisitoare. Nu realitatea este complicată, ci gândirea lor: o complicație de rău augur. Este de preferat „un adevăr simplu și naiv", cum spune Montaigne[1], adecvat, desigur, la complexitatea realului, atunci când este cazul, fără a fi încărcat cu propriile noastre confuzii și fără a fi identificat cu acestea. Inteligența este arta de a reduce complexitatea la simplu, nu invers. Inteligența lui Epicur, inteligența lui Montaigne, inteligența lui Descartes... și inteligența savanților de astăzi: ce poate fi mai simplu decât $E=mc^2$? Simplitate a realului, fie el și complex; claritate a gândirii, chiar și atunci când este dificilă. „Aristofan, ca om al gramaticii, nu s-a priceput deloc să caute în opera lui Epicur claritatea expunerii și scopul artei sale oratorice, care consta în această simplitate a limbajului", scrie Montaigne[2].

De ce să complici ceea ce se poate face simplu, de ce să prelungești ceea ce se termină imediat, de ce să întuneci ceea ce este limpede? La ce bun o gândire neputincioasă? Sofiștilor li se atribuie o obscuritate afectată. Nu sunt de aceeași părere, căci ei abordează profunzimi cărora obscuritatea le este necesară. Apele puțin adânci nu pot înșela decât atunci când sunt tulburi... Argumentele lor ar fi mai convingătoare dacă ar fi mai limpezi. Dar dacă ar fi convingătoare, ar mai trebui să fie obscure?

Lucrurile stau altfel astăzi. Scolastica este eternă, sau mai degrabă fiecare epocă are o scolastică a sa. Fiecare generație are sofiștii ei, prefăcuții, pedanții și snobii ei. Combătându-i pe cei din vremurile lui, Descartes a spus esențialul, surprinzând aspecte valabile și în zilele noastre: „Felul lor de a filosofa este foarte comod pentru spiritele mediocre; căci obscuritatea distincțiilor și principiilor de care se servesc îi fac să vorbească despre toate lucrurile de parcă le-ar cunoaște, îi ajută să-și susțină toate afirmațiile în fața celor mai subtili și mai abili interlocutori, fără să dețină, însă, mijloacele de a-i convinge."[3]

Și obscuritatea, și complexitatea sunt proteguitoare. Lor le opune Descartes principii „foarte simple și foarte clare", de care se servește, care îi fac filosofia accesibilă tuturor, dar și atacată de toți. Nu gândim, însă, pentru a ne apăra, deci simplitatea este și o virtute intelectuală.

---

[1] *Eseuri*, I. 26.

[2] Montaigne, *ibid.*, pag. 172.

[3] *Discurs despre metodă*, Ed. de Stat. col. Texte filozofice, studiu introductiv de C. I. Gulian. VI, AT, 70-71.

Dar ea este, în primul rând, o virtute morală, spirituală. Curățenia privirii, puritatea inimii, sinceritatea vorbelor, verticalitatea sufletească și a comportamentului... Se pare că de simplitate nu ne putem apropia decât indirect, pe alte căi decât prin ea însăși. Căci simplitatea nu este totuna cu puritatea, cu sinceritatea sau corectitudinea... Fénelon remarcă, de exemplu, că „există mulți oameni care sunt sinceri fără să fie simpli: ei nu spun nimic fără să fie convinși că este adevărat și nici nu vor să treacă drept altceva decât ceea ce sunt, dar se tem tot timpul că vor fi înțeleși greșit, că vor fi luați altfel decât sunt; ei se studiază și se supraveghează în permanență, își măsoară orice cuvânt și își cântăresc orice acțiune, de teamă că au spus sau au făcut prea mult."[1]

Pe scurt, ei se ocupă prea mult de ei înșiși, chiar dacă o fac cu bune intenții, iar aceasta contravine simplității. Nu trebuie, desigur, reprimat chiar orice gând care se referă la tine însuți. „Vrând să fii simplu", scrie Fénelon, „nu faci decât să te îndepărtezi de simplitate."[2]

Să nu fim, deci, afectați, nici măcar în propria simplitate. Mai bine să fii pur și simplu egoist decât să te prefaci că ești generos; mai bine să fii flușturatic decât să mimezi fidelitatea. Nu că simplitatea – repet – s-ar reduce la sinceritate, la absența ipocriziei sau a minciunii. Este vorba mai degrabă de absența oricărui calcul, a artificiilor, a premeditării. Minciuna spontană este de preferat sincerității calculate. „Acești oameni sunt sinceri", continuă Fénelon, „dar nu sunt simpli; nu se simt deloc în largul lor printre ceilalți, iar ceilalți sunt și ei stânjeniți; nu găsim la ei nimic liber, nimic ingenuu, nimic natural; am prefera să avem de-a face cu oameni mai puțin corecți și nu atât de perfecți, dar care să nu fie chiar atât de artificiali. Iată ce le place oamenilor, și chiar și lui Dumnezeu: suflete care să nu mai fie ocupate cu ele însele, aflate parcă mereu în căutarea unei oglinzi în care să se aranjeze."[3]

Simplitatea înseamnă spontaneitate, înțelegere imediată cu propriul sine (și chiar în legătură cu ceea ce nu știm despre noi), improvizație entuziastă, dezinteresare, detașare, absența dorinței de a păstra sau de a dovedi ceva... De aici impresia de libertate, de ușurință, de ingenuitate fericită. „Simplitatea", scrie Fénelon,

---

[1] *Lettres et opuscules spirituels*, XXVI, „Sur la simplicité", Pléiade, tomul I, 1983, p. 677.
[2] *Ibid.*, p. 683.
[3] *Ibid.*, pag. 677.

„este o verticalitate a sufletului care face inutilă orice insistență asupra sieşi sau a acțiunilor proprii (...). Simplitatea înseamnă libertate pentru că nu se opreşte nici o clipă pentru a se compune cu artă."[1]

Este nepăsătoare, dar nu lipsită de griji: se ocupă de realitate, nu de sine. Tot Fénelon spune: „Ca şi cum ar fi desprins interior de sine însuşi, omul acționează mai natural. (...) Această adevărată simplitate poate uneori părea puțin cam neglijentă şi neconformă cu regulile, dar are un aer de candoare şi de adevăr, un nu-ştiu-ce ingenuu, blând, inocent şi vesel care farmecă atunci când este văzut de aproape şi fără idei preconcepute."[2]

Simplitatea este uitare de sine, iar aceasta o transformă în virtute: nu antonimul egoismului, cum este generozitatea, dar contrară narcisimului, prefăcătoriei, suficienței. Veți spune că generozitatea este mai importantă. Da, atâta vreme cât domină *ego*-ul. Dar nici o formă de generozitate nu este simplă (câtă suficiență la Descartes!), pe când simplitatea absolută este întotdeauna generoasă (câtă generozitate la Sfântul Francisc!). Sinele nu este nimic altceva decât ansamblul iluziilor pe care şi le face despre el însuşi: narcisimul nu este un efect al *ego*-ului, ci chiar principiul acestuia. Generozitatea îl depăşeşte şi îl dizolvă. Generozitatea este un efort; simplitatea înseamnă odihnă. Generozitatea este o victorie, simplitatea este pace. Generozitatea este o forță; simplitatea – un har.

Jankélévitch a spus foarte bine că, fără simplitate, oricărei virtuți îi lipseşte esențialul.[3]

Ce valoare mai pot avea recunoştința prefăcută, umilința lipsită de naturalețe, curajul de fațadă? Acestea nu mai sunt nici recunoştință, nici umilință, nici curaj. Modestia lipsită de simplitate este o falsă modestie. Sinceritatea fără simplitate nu mai este decât exhibiționism sau calcul. Simplitatea mai înseamnă şi adevărul virtuților: nici o virtute nu este ea însăşi decât cu condiția să se elibereze de grija de a păstra şi chiar de grija de a fi (într-adevăr: eliberată de sine), cu condiția, deci, să existe pur şi simplu, fără căutări, fără artificii şi fără pretenții. Cel care nu este curajos, generos sau virtuos decât în public nu este cu adevărat nici curajos, nici generos, nici virtuos. Iar despre cel care nu este

---

[1] *Ibid.*, pag. 677 şi 679.

[2] *Ibid.*, pag. 686.

[3] *Traité des vertus*, III, *(L'innocence et la méchanceté)*, pag. 404, ediția Champs – Flammarion, 1986.

simplu decât în public (se întâmplă şi aceasta, ca oamenii care se adresează cu „dumneavoastră" imaginii lor din oglindă să-l tutuiască pe primul venit), se poate spune doar că este manierat. „Simplitatea afectată este o impostură delicată".[1] spune La Rochefoucauld. Orice virtute lipsită de simplitate este, deci, pervertită, ca şi cum, fiind prea plină de ea, şi-ar pierde conţinutul. Invers, simplitatea adevărată face defectele mai suportabile, chiar dacă nu le suprimă: faptul că un om este fundamental egoist, laş ori infidel nu l-a împiedicat să fie seducător sau simpatic. Pe când imbecilii pretenţioşi, egoiştii prefăcuţi sau laşii lăudăroşi sunt insuportabili, ca şi fanfaronul care face pe romanticul sau care-şi etalează aventurile amoroase. Simplitatea este adevărata virtute şi, totodată, scuza defectelor. Este harul sfinţilor şi farmecul celor păcătoşi.

Simplitatea nu scuză, desigur, orice şi, în ultimă instanţă, se poate spune că este mai puţin o formă de scuză decât de seducţie. Dar cel care ar încerca s-o folosească astfel ar da dovadă de lipsă de simplitate.

Omul simplu este acela care nu se preface, care nu-şi acordă atenţie, nici imaginii şi nici reputaţiei sale. care nu calculează, care nu ascunde capcane, secrete, programe sau proiecte... Virtute a copilăriei? Nu cred. Mai degrabă copilăria ca virtute, dar o copilărie regăsită, recucerită, eliberată parcă de ea însăşi, de imitarea adulţilor, de nerăbdarea de a creşte, de seriozitatea trăirii, de marea preocupare de „a fi noi înşine"... Simplitatea nu se învaţă decât puţin câte puţin. Urmăriţi-o pe Clara Haskil interpretând din Mozart sau Schuman. Nici un copil n-ar putea vreodată să cânte *Variaţiuni în do major* („Mamă, aş avea atâtea de spus") sau *Scene din copilărie* cu mai multă graţie, uşurinţă, poezie şi inocenţă decât această bătrână doamnă. Iată ce înseamnă copilăria spiritului, la care copiii nu au, de obicei. acces.

Faptul că acelaşi cuvânt desemnează şi o formă de prostie spune multe despre cum concepem noi inteligenţa şi cum ne folosim de obicei de ea. Aceasta nu poate ascunde. însă, esenţialul. care este simplitatea însăşi, ca virtute şi ca formă de graţie. Regăsim aici spiritul Evangheliilor: „Priviţi la păsările cerului, că

---

[1] *Maxime şi reflecţii*, 289, în Moralişti francezi, Ed. pentru Literatură Universală, 1966, trad. Elena Vianu.

nu seamănă, nici nu seceră, nici nu adună grâne, şi Tatăl vostru ceresc le hrăneşte (...) Luaţi seama la florile câmpului cum cresc: nu se ostenesc şi nici nu torc."[1]

Prudenţa ne atrage, însă, atenţia că nu putem trăi întotdeauna astfel. Virtute intelectuală contra virtute spirituală. Este uşor de văzut că prudenţa este mai necesară, iar simplitatea – mai înaltă. Tatăl ceresc nu-şi hrăneşte întotdeauna prea bine copiii, şi ar fi imprudent să trăieşti ca o pasăre. Este, însă, totodată, înţelept să nu uiţi cu totul înţelepciunea, care ţine de simplitate. Înţelepciune a poetului: „Alergăm de ici-colo, în căutarea unor fărâmături de fericire, iar ţopăitul vrăbiilor este singura noastră şansă de a întâlni divinitatea răspândită pe Pământ."[2]

Pentru Dumnezeu, totul este simplu; pentru oamenii simpli, totul este divin, chiar şi munca sau efortul. „Nu vă îngrijiţi de ziua de mâine, căci ziua de mâine se va îngriji de ale sale. Ajunge zilei răutatea ei."[3]

Nu este interzis nici să semeni, nici să aduni recolta. Dar de ce să-ţi faci griji pentru seceriş încă din timp ce împrăştii sămânţa? Simplitatea este virtute la timpul prezent, virtute actuală, iar aceasta face ca o virtute să fie reală numai cu condiţia să fie simplă. Nimeni nu te împiedică să-ţi faci planuri, programe, calcule... Ele sunt lipsite, însă, de simplitate, deci de virtute. Nimic nu este grav şi nimic nu este complicat, cu excepţia viitorului, şi nimic nu este mai simplu decât prezentul.

Simplitatea înseamnă uitare de sine, a orgoliului şi temerilor: este linişte contra nelinişte, bucurie contra griji, uşurinţă contra seriozităţii, spontaneitate contra reflecţiei, iubire contra amorului propriu, adevăr contra prefăcătorie... *Ego*-ul îi supravieţuieşte, desigur, dar uşurat, purificat, eliberat („*dezlegat de sine*", cum spune Bobin, „*rămas fără nici un regat*")[4].

A trecut multă vreme de când a încetat să-şi caute mântuirea, pentru că nu-şi face griji de propria pierzanie. Religia este prea complicată pentru el. Chiar şi morala. La ce bun toate aceste permanente reveniri asupra propriei persoane? Nu s-ar mai termina niciodată cu examinările, cu judecăţile, cu condamnările... Cele mai bune acţiuni ale noastre sunt suspecte, cele mai alese senti-

---

[1] *Evanghelia după Matei*, VI, 26 – 28 (vezi şi Luca, XII, 22-27).

[2] Christian Bobin, *L'éloignement du monde*, pag. 37.

[3] *Evanghelia după Matei*, VI, 34.

[4] *Éloge du rien*, Fata Morgana, 1990, pag. 15.

mente sunt echivoce. Omul simplu ştie toate acestea şi nu-şi face griji. El nu se interesează prea mult de el însuşi pentru a se judeca. Mizericordia îi ţine loc de inocenţă, sau poate inocenţa – de mizericordie. El nu se ia în serios şi nici în tragic. Îşi urmează liniştit drumul, cu inima uşoară şi sufletul împăcat, fără scop, fără nostalgie, fără nerăbdare. Regatul lui este lumea întreagă, şi aceasta îi este de ajuns. Eternitatea lui este prezentul, şi nu are nevoie de mai mult. El nu are nimic de dovedit, pentru că nu vrea să pozeze în ceva anume, şi nu are nimic de căutat, pentru că totul îi este la îndemână. Ce ar putea fi mai simplu şi mai aerian decât simplitatea? Este virtutea celor înţelepţi şi înţelepciunea sfinţilor.

13

TOLERANȚA

Iată un subiect de dizertație propus de mai multe ori la examenul de bacalaureat: „Este oare o formă de intoleranță să nu suporți ceea ce este intolerabil?" Sau, altfel spus: „A fi tolerant înseamnă că trebuie să treci cu vederea orice?" Răspunsul, în amândouă cazurile, este desigur negativ, cel puțin atâta timp cât vrem ca toleranța să fie o virtute. Ar putea fi considerat virtuos acela care tolerează violul, tortura sau asasinatul? Cine ar putea să considere această toleranță a tot ce poate fi mai rău drept o atitudine lăudabilă? Răspunsul nu poate fi într-adevăr decât negativ (ceea ce, în cazul unei dizertații, constituie mai degrabă un punct slab), dar argumentația pune o serie întreagă de probleme legate de definiții și de limite, care le-ar da suficient de lucru liceenilor în cele patru ore ale examenului... Tema de examen nu coincide întotdeauna cu sondajul de opinie. Trebuie să răspunzi, desigur, dar răspunsul nu are valoare decât prin argumentele care îl pregătesc și îl justifică. A filosofa este egal cu a gândi fără probe (dacă ar exista dovezi, n-ar mai fi vorba de filosofie), ceea ce nu înseamnă însă a te gândi la orice îți trece prin cap (aceasta ar fi totuna cu a nu gândi deloc) și nici a gândi oricum. Rațiunea decide, ca și în cazul științelor exacte, dar fără a face posibile verificări sau contestații. De ce nu ne-am mulțumi atunci cu științele exacte? Pentru că nu se poate, pentru că acestea nu răspund la nici una dintre întrebările esențiale pe care ni le punem și nici chiar la întrebările pe care le ridică ele însele. La întrebarea: „Trebuie să învățăm matematică?" nu se poate primi un răspuns matematic, după cum nici la întrebarea: „Sunt științele adevărate?" nu se poate da un răspuns științific. Ca să nu mai vorbim despre chinuitoarele întrebări privind sensul vieții, existența lui Dumnezeu sau importanța valorilor noastre. Dar cum să renunți la ele? Este peste puterile noastre, căci fără aceste întrebări chiar viața noastră n-ar mai fi ca însăși, n-am mai

trăi, ci am subzista. Metafizica este adevărul filosofiei, inclusiv în cele ce privesc epistemologia, filosofia morală sau politică. Toate se înlănţuie şi ne condiţionează cu stricteţe. Filosofia este un ansamblu de opinii raţionale: alegerea este mai dificilă şi mai necesară decât s-ar crede.

Mă îndepărtez însă de subiect şi vreau să mă feresc de a ţine aici o dizertaţie. Şcoala nu poate dura la nesfârşit şi este foarte bine aşa. Am totuşi impresia că nu m-am abătut atât de mult de la problema toleranţei. Spuneam că a filosofa înseamnă a gândi fără dovezi. Aici este punctul în care intervine toleranţa. Când adevărul este cunoscut cu certitudine, toleranţa nu mai are obiect. Contabilul care greşeşte la calcule nu poate fi iertat dacă refuză să-şi corecteze erorile, după cum nu poate fi tolerat nici fizicianul care se încăpăţânează în teorii contrazise de experienţă. Se poate vorbi despre un anume drept la eroare numai *a parte ante*: o dată eroarea demonstrată, ea nu mai este şi nu conferă nici un drept: a persevera în eroare, *a parte post*, nu mai constituie o eroare, ci o vină. Iată motivul pentru care în matematică nu este nevoie de toleranţă. Demonstraţiile sunt suficiente pentru liniştea matematicienilor. Cât despre cei care încearcă să-i împiedice pe oamenii de ştiinţă să muncească sau să se exprime (de exemplu Biserica împotriva lui Galilei), nu toleranţa le lipseşte, ci inteligenţa şi dragostea de adevăr. Mai întâi este nevoie de cunoaştere. Adevărul primează şi se impune tuturor, fără să impună nimic. Oamenii de ştiinţă au nevoie nu de toleranţă, ci de libertate. Experienţa dovedeşte, de altfel, că este vorba de două lucruri diferite. Nici un om de ştiinţă nu va cere şi nici nu va primi să i se tolereze erorile, câtă vreme acestea îi sunt cunoscute, sau incompetenţa, o dată dovedită. Dar nici nu va accepta să i se dicteze ce anume trebuie să gândească. Pentru el nu există alte constrângeri în afară de experienţă şi raţiune, în afară de adevărul cel puţin posibil – şi aceasta este ceea ce numim libertate a spiritului. Care este însă deosebirea dintre ea şi toleranţă? Poate faptul că toleranţa nu intervine decât în absenţa cunoaşterii, pe când libertatea spiritului este cunoaşterea însăşi, cunoaştere care ne eliberează de tot, inclusiv de noi înşine. Adevărul nu este subordonat nimănui, spunea Alain, şi de aceea este el liber deşi necesar (sau *pentru că* este necesar), de aceea ne dă el acea stare de libertate. „Pământul se învârte în jurul Soarelui“: a accepta sau nu această propoziţie nu ţine, din punct de vedere ştiinţific, de toleranţă. Ştiinţa nu progresează decât corectându-şi erorile şi deci nu avem cum să-i cerem să le tolereze.

Problema toleranței nu poate fi ridicată decât în chestiuni de opinie – motiv pentru care această problemă este pusă atât de des, aproape întotdeauna. Ignorăm multe din lucrurile pe care nu le cunoaștem, iar de cele care ne stau la îndemână nu ținem seama. Cine poate dovedi cu certitudine existența Pământului? Dar a Soarelui? Și dacă nu există nici unul, nici celălalt, ce rost mai are să afirm că primul se învârte în jurul celui de-al doilea? O aceeași propoziție poate să nu releve toleranță din punct de vedere științific, scoțând-o însă în evidență la o abordare a problemei din punct de vedere filosofic, moral sau religios. Așa stau lucrurile în ceea ce privește teoria evoluționistă a lui Darwin: cei care cer ca ea să fie tolerată (sau, *a fortiori*, cei care pretind să fie interzisă) nu au înțeles în ce anume constă caracterul ei științific[1]; iar cei care vor să o impună autoritar drept adevăr absolut al omului și al genezei dau dovadă de intoleranță. Biblia nu poate fi nici pe deplin demonstrată, dar nici întru totul contestată: trebuie deci sau să crezi în ea, sau să tolerezi credința altora.

Am ajuns iarăși la aceeași problemă: dacă Biblia trebuie tolerată, de ce n-ar fi de înțeles și *Mein Kampf*? Iar dacă *Mein Kampf* este tolerabilă, de ce nu și rasismul, tortura sau lagărele de concentrare?

O astfel de toleranță universală ar fi, desigur, condamnabilă din punct de vedere moral, pentru că ar uita de victime, le-ar abandona sorții lor, le-ar prelungi perpetuu martiriul. A tolera înseamnă a accepta ceea ce am putea condamna, ceea ce am putea combate ori preîntâmpina. Aceasta ar însemna să renunțăm la o parte din propria putere, din propria forță, din propria voință de împotrivire... Așa sunt tolerate, de exemplu, capriciile unui copil sau ale unui adversar. O asemenea atitudine nu este însă virtuoasă decât atunci când presupune că le iei asupra ta, că-ți depășești astfel interesul, suferința ori lipsa de răbdare. Toleranța nu are valoare decât atunci când funcționează împotriva propriului sine și în interesul celorlalți. Nu poate fi vorba de toleranță atunci când n-ai

---

[1] Ceea ce nu vrea să spună că teoria evoluționistă este adevărată, ci pur și simplu că ea trebuie să poată fi discutată în deplină libertate, astfel încât să fie posibilă dovedirea eventualei ei falsități (Karl Popper, *Logica cercetării*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, trad. Mircea Florian, Alex. Surdu și Erwin Tivig); nu înseamnă, desigur, nici că teoria respectivă este cu totul științifică (Karl Popper, *La quête inachevée*, cap. 37, Presses Pocket, 1989), ci pur și simplu că o parte a ei este dincolo de opinie – deci și de toleranță.

nimic de pierdut, şi cu atât mai puţin atunci când nu ai decât de câştigat. „Avem toţi destulă putere pentru a suporta relele celorlalţi“, spune La Rochefoucauld[1].

Poate că aşa este, dar acest lucru nu are nici o legătură cu toleranţa. Se spune că Sarajevo era „oraşul toleranţei“; dar a-l abandona astăzi (decembrie 1993, n. a.) destinului său de oraş asediat, înfometat, scăldat în sânge ar însemna pentru Europa nu toleranţă, ci laşitate. A tolera înseamnă a lua asupra ta: toleranţa pe socoteala altora nu mai este toleranţă. A tolera suferinţa altora, a tolera nedreptatea căreia nu tu îi eşti victimă, a tolera oroarea care te ocoleşte nu mai este toleranţă: este egoism, este indiferenţă şi chiar mai rău. A-l tolera pe Hitler înseamnă a-i deveni complice cel puţin prin omisiune, prin abandon, iar aceasta nu se mai numeşte toleranţă, ci colaboraţionism. Ura, furia şi chiar violenţa sunt de preferat pasivităţii în faţa ororii, în faţa ruşinoasei acceptări a răului. Toleranţa universală ar fi o toleranţă şi a atrocităţilor: atroce toleranţă!

Dar această toleranţă universală ar fi în acelaşi timp contradictorie, cel puţin la nivelul practicii, şi măcar din acest motiv nu chiar întru totul de condamnat din punct de vedere moral; ea poate fi pusă numai sub un fel de acuză politică. Este ceea ce au demonstrat, în forme diferite, Karl Popper şi Vladimir Jankélévitch. Împinsă până la limită, toleranţa „sfârşeşte prin a se nega pe sine însăşi“[2], pentru că lasă mână liberă celor care vor să o suprime. Se poate vorbi deci despre toleranţă numai între anumite limite, limite care sunt ale propriei ei supravieţuiri şi ale păstrării condiţiilor care o fac posibilă. Este ceea ce Karl Popper numeşte *paradoxul toleranţei*: „Dacă sunt de o toleranţă infinită, chiar şi faţă de intoleranţi, şi dacă nu apăr societatea tolerantă de atacurile acestora, cei toleranţi sfârşesc prin a dispărea, şi o dată cu ei piere şi toleranţa“[3].

Aceasta rămâne valabil atâta timp cât omenirea va fi ceea ce este, conflictuală, pasională, sfâşiată, şi tocmai acest lucru este important. O societate în care ar fi posibilă toleranţa universală n-ar mai fi umană, şi de altfel nici n-ar mai avea nevoie de toleranţă.

---

[1] *Maxime şi cugetări*, 19.

[2] V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2, p. 92: Champs-Flammarion, 1986.

[3] *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, Editura Humanitas, 1993.

Spre deosebire de iubire sau de generozitate, care nu au nici limite intrinseci și nici altă finalitate decât propria noastră finalitate, toleranța este esențialmente limitată: o toleranță infinită ar însemna sfârșitul toleranței! Cum adică, dușmanii libertății nu au și ei dreptul la libertate? Lucrurile sunt mai complicate decât par la prima vedere. O virtute n-ar trebui să se cantoneze într-o intercondiționare virtuoasă: cel care nu este drept decât cu cei drepți, generos numai cu cei generoși, milos cu cei miloși etc. nu este nici drept, nici generos, nici milos. Prin urmare nici cel înțelegător numai cu toleranții nu este cu adevărat tolerant. Dacă toleranța este o virtute – cum cred eu și cum se spune de obicei – atunci ea are valoare numai prin ea însăși, inclusiv față de cei care nu o practică. Morala nu este nici o tarabă, nici o oglindă. Nu este mai puțin adevărat că aceia care sunt intoleranți nu au dreptul să se plângă de lipsa de îndurare arătată de alții în ceea ce-i privește. Dar cum să-i ceri altuia tocmai ceea ce îți lipsește ție? Omul drept trebuie să se conducă „după principiile dreptății, nu după faptul că acela nedrept nu poate să se plângă“[1].

Așa și cel tolerant trebuie să se ghideze după principiile toleranței. Dar atunci când noi înșine nu trecem cu vederea orice, căci ar însemna ca toleranța să fie sortită pierzaniei, nu trebuie nici să-i condamnăm pe cei care nu țin seama de ea. O democrație care ar interzice toate partidele nedemocratice ar deveni ea însăși nedemocratică, după cum o democrație care le-ar lăsa să se manifeste după bunul lor plac s-ar condamna singură, renunțând să apere, la nevoie, dreptul prin forță și libertatea prin constrângere. Aici criteriul nu este moral, ci politic. Ceea ce trebuie să determine măsura în care poate fi tolerat un anume individ, grup sau tip de comportament este nu toleranța de care acestea dau dovadă (căci atunci ar trebui interzise toate grupările radicale asemeni celor din tinerețea noastră, dându-li-se astfel rațiunea de a exista), ci gradul lor de periculozitate efectivă: o acțiune intolerantă, un grup intolerant și așa mai departe trebuie interzise dacă și numai dacă amenință efectiv libertatea sau, în general, condițiile care fac posibilă existența toleranței. Într-o republică puternică și stabilă, o manifestație împotriva democrației, împotriva libertății și a toleranței nu le poate pune pe acestea în pericol: nu ar exista deci nici un motiv

---

[1] J. Rawls, *Théorie de la justice*, II. 4, sec. 35; trad. franceză, Seuil, 1987.

ca o asemenea manifestație să fie interzisă, iar interdicția ar fi o dovadă de lipsă de toleranță. Când instituțiile statului sunt însă fragile, când planează amenințarea războiului civil sau când acesta s-a și declanșat, când grupuri radicale se luptă pentru putere, aceeași manifestație poate reprezenta un pericol real: atunci poți fi îndreptățit să o interzici, să o împiedici chiar și prin forță la nevoie, iar tolerarea ei ar trăda lipsă de fermitate sau de prudență. Pe scurt, decizia depinde de la caz la caz, iar această „cazuistică a toleranței", cum îi spune Jankélévitch[1], este una dintre principalele probleme cu care se confruntă democrațiile noastre. După ce evocă și el paradoxul toleranței – slăbirea ei prin încercarea de a o extinde la nesfârșit – Karl Popper adaugă:

> „Nu vreau să spun prin aceasta că trebuie întotdeauna împiedicată exprimarea teoriilor intolerante. Atâta vreme cât este posibilă contracararea lor prin argumente logice și cu ajutorul opiniei publice, ar fi o greșeală să fie interzise. Trebuie revendicat însă dreptul de a o face, chiar și prin forță la nevoie, atunci când aceasta devine o necesitate, căci este foarte posibil ca propovăduitorii unor asemenea teorii să refuze orice discuție logică și să nu răspundă la argumente decât prin violență. Trebuie să ținem cont de faptul că, reacționând astfel, ei se plasează în afara legii, iar incitarea la intoleranță este tot atât de criminală ca incitarea la ucidere, de exemplu"[2].

Democrația nu înseamnă slăbiciune. Toleranța nu înseamnă pasivitate.

Condamnabilă din punct de vedere moral și condamnată din punct de vedere politic, toleranța universală nu ar fi deci nici virtuoasă, nici viabilă. Sau, altfel spus, există întotdeauna ceva de netolerat chiar și pentru cea mai tolerantă ființă. Din perspectivă morală, este vorba de suferința celuilalt, de nedreptate, de oprimare, atunci când acestea ar putea fi împiedicate sau combătute printr-un rău mai mic. Pe plan politic, este tot ceea ce amenință efectiv libertatea, pacea sau chiar supraviețuirea unei societăți (ceea ce presupune o evaluare, întotdeauna nesigură, a riscurilor).

---

[1] *Op. cit.*, p. 93.
[2] *Societatea deschisă și dușmanii ei*, cap. 7.

deci tot ceea ce amenință toleranța, atunci când amenințarea nu este doar expresia unei poziții ideologice (care ar mai putea fi de înțeles), ci reprezintă un pericol real, care trebuie combătut (chiar prin forță, la nevoie). Aceasta lasă loc cazuisticii, în cel mai bun caz, și, în cel mai grav – relei-credințe[1]; și aici intră în joc democrația, care, cu toate nesiguranțele și riscurile ei, este de preferat totuși confortului și certitudinilor totalitarismului.

Ce înseamnă totalitarismul? Puterea deplină (a unui partid sau a statului) asupra societății în ansamblul ei. Totalitarismul se deosebește de dictatură sau de absolutism prin dimensiunea lui ideologică. El nu presupune mai niciodată simpla putere a unui om sau a unui grup: este și (sau poate în primul rând) puterea unei doctrine, a unei ideologii (adesea cu pretenții științifice), a unui „adevăr absolut". Fiecare tip de guvernare are principiul său, spune Montesquieu: așa cum o monarhie funcționează pe baza principiului onoarei, republica se bazează pe virtuți, iar despotismul – pe teamă; totalitarismul, adaugă Hannah Arendt, se întemeiază pe ideologie sau, văzut dinlăuntru, pe „adevăr"[2].

De aceea este totalitarismul intolerant: pentru că „adevărul" nu se discută, nu se supune la vot și nu este interesat de preferințele sau opiniile oamenilor. El instaurează o tiranie a adevărului. Din același motiv, orice intoleranță aspiră la totalitarism sau, când este vorba de religie, la fundamentalism: nu-ți poți impune propriul punct de vedere decât în numele unui presupus adevăr, pe care numai astfel îl poți acredita ca legitim. O dictatură care se impune prin forță este despotism; dacă se acreditează prin ideologie, ajungem la totalitarism. Este de la sine înțeles că majoritatea totalitarismelor sunt și despotice (este neîndoios necesar ca forța să vină în ajutorul Ideii...) și că, în societățile noastre moderne (care sunt, cele mai multe, societăți ale comunicării), majoritatea despotismelor tind spre totalitarism (Ideea trebuie să dea forței rațiunea de a exista). Îndoctrinarea și sistemul polițienesc merg mână în mână. Problema toleranței, care nu a fost multă vreme decât de natură religioasă, tinde să invadeze întreaga viață socială. Iată că sectarismul, care la început a fost numai religios, devine, în se-

---

[1] Jankélévitch, *op. cit.*, p. 93.

[2] Montesquieu, *Despre spiritul legilor*, III, 1-9; Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, Ed. Humanitas, 1994, trad. Ion Dor și Mircea Ivănescu, III: *Sistemul totalitar*, cap. 4 („Ideologie și teroare: un nou tip de regim"). Despre cazul particular al stalinismului – *Mitul lui Icar*, cap. 2.

colul XX, omniprezent şi multiform, de data aceasta sub dominaţia mai degrabă a politicului decât a religiei: de aici terorismul, când sectarismul este în opoziţie, şi totalitarismul, când este la putere. Vom scăpa poate cu bine din istoria acestui veac. Nu vom scăpa însă niciodată de intoleranţă, de fanatism, de dogmatism. Acestea renasc întotdeauna, cu fiecare nou „adevăr". Ce este atunci toleranţa? „Un fel de înţelepciune care trece dincolo de fanatism, de această teribilă iubire de adevăr", răspunde Alain[1].

Să nu mai iubim atunci adevărul? Ar însemna să facem o concesie neaşteptată totalitarismului, renunţând să-l combatem! „Subiectul ideal pentru un regim totalitar", observă Hannah Arendt, „nu este nici nazistul convins, nici comunistul înverşunat, ci omul care nu poate deosebi între fapt şi ficţiune (i. e. realitatea experienţei) şi nici între adevărat şi fals (i. e. normele gândirii)"[2].

Sofistica face jocul totalitarismului: dacă nimic nu este adevărat, ce să opui minciunilor? Dacă nu există fapte, cum să-i reproşezi că le ascunde şi le deformează, ce să opui propagandei? Deşi vrea să ţină de adevăr, totalitarismul îşi trădează aşteptările, încercând să-şi inventeze o realitate proprie, mult mai docilă. Nu mai insist asupra unor lucruri bine cunoscute. Totalitarismul îşi află începutul în sfera dogmatismului (pretinde că adevărul îi dă raţiunea de a fi şi îi justifică puterea) şi sfârşeşte în sofistică (numeşte „adevăr" ceea ce îi dă raţiunea de a exista şi îi justifică aceeaşi putere). Mai întâi ştiinţa, apoi spălarea creierelor... Este limpede că avem de-a face cu false adevăruri sau cu false ştiinţe (cum ar fi biologismul nazist sau istoricismul stalinist), dar nu acesta este fondul problemei. Un regim care s-ar sprijini pe o ştiinţă adevărată – să ne imaginăm, de exemplu, o tiranie a medicilor – n-ar fi mai puţin totalitar, de vreme ce pretinde tot că administrează societatea în numele adevărurilor. Căci adevărul nu guvernează niciodată, nu spune nici ce trebuie făcut, nici ce este interzis. Adevărul nu se subordonează niciodată – revin la cele spuse de Alain – şi de aceea este liber. Dar nici nu comandă, şi de aceea noi, ca oameni, putem fi liberi. Nu încape îndoială că toţi murim odată şi odată, dar aceasta nu ne face viaţa de condamnat şi nici nu justifică asasinatul. Mai toţi minţim, suntem egoişti, infideli ori ingraţi... Nu suntem nevinovaţi, dar aceasta nu le dă chiar

---

[1] *Définitions*, Pléiade, *Les arts et les dieux*, p. 1095 (definiţia toleranţei).
[2] *Op. cit.*

întru totul dreptate marilor generoși, marilor fideli și recunoscători. Disjuncție a ordinelor: adevărul nu este întotdeauna de partea binelui, nici binele – de partea adevărului. Cunoașterea nu poate ține loc de voință nici în cazul unor popoare întregi (pentru că nici o știință, oricât ar fi ea de adevărată, nu poate înlocui democrația), și nici în cazuri strict particulare (pentru că nici o știință, după cum spuneam, oricât ar fi de adevărată, nu poate înlocui morala)[1].

Aici, totalitarismul dă greș, cel puțin din punct de vedere teoretic: pentru că adevărul, spre deosebire de ceea ce pretinde, nu-i poate oferi rațiunea de a fi și nici nu-i poate justifica puterea. Trebuie să recunoaștem că adevărul nu se poate supune la vot, dar nici nu ajunge să conducă; orice formă de guvernare trebuie supusă însă unui sufragiu.

Nici măcar atât: pentru a fi tolerant, nu trebuie să renunți să iubești adevărul. Dimpotrivă, tocmai această iubire lipsită de iluzii este cea care ne oferă principalele rațiuni de a fi. Cea dintâi dintre rațiuni este că a iubi adevărul, mai ales în aceste domenii, înseamnă a recunoaște că nu-l poți cunoaște niciodată la modul absolut și niciodată cu certitudine. Problema toleranței, după cum am văzut, nu se pune decât în chestiuni de opinie. Dar ce este o opinie, dacă nu o credință nesigură sau, în orice caz, fără nici o certitudine altfel decât subiectivă? Un catolic poate foarte bine să fie, subiectiv, sigur de adevărurile catolicismului. Dar, dacă dă dovadă de onestitate intelectuală, dacă iubește mai mult adevărul decât certitudinea, el va trebui să-și recunoască incapacitatea de a converti un protestant, un musulman sau un ateu, fie ei cultivați, inteligenți și de bună-credință. Oricât ar fi cineva de convins că are dreptate, trebuie să se recunoască incapabil să o dovedească, deci să se pună pe același plan cu adversarii lui – și ei convinși de neputința lor de a-i schimba opiniile... Toleranța ca forță practică (deci ca virtute) are la bază, astfel, slăbiciunea noastră teoretică, incapacitatea noastră de a atinge absolutul. Este ceea ce au înțeles Montaigne, Bayle, Voltaire: „A ține prea mult la părerile tale este la fel de grav cu a arde un om de viu", spune primul: „Evidența este o calitate relativă", spune al doilea, iar cel din urmă încheie apoteotic: „Ce este toleranța? Este apanajul umanității. Suntem toți marcați de

---

[1] Mai pe larg despre aceste idei, pe care aici doar le-am schițat, în *Valeur et vérité (Études cyniques)*, PUF, 1994.

slăbiciune şi de erori; să ne iertăm unii altora prostiile, aceasta este prima lege a naturii"[1].

Toleranţa se intersectează aici cu umilinţa, sau mai degrabă decurge din ea, aşa cum aceasta se naşte din bună-credinţă: a iubi adevărul până la capăt înseamnă şi a accepta îndoiala pe care o induce acesta. Voltaire mai spune: „Trebuie să ne tolerăm unii pe alţii, pentru că suntem cu toţii slabi, inconsecvenţi, supuşi schimbărilor şi erorilor. O trestie culcată de vânt în nămol nu va spune niciodată trestiei de lângă ea, prăbuşită în sens opus: aşază-te lângă mine, netrebnică surată, sau voi cere să fii smulsă şi pusă pe foc!"[2].

Umilinţa nu poate fi separată de mizericordie şi, combinate la nivelul gândirii, ele nu pot duce decât la toleranţă.

Cea de-a doua motivaţie a toleranţei ţine mai mult de politică decât de morală, de limitele statului mai mult decât de cele ale cunoaşterii. Chiar dacă un suveran ar avea acces la absolut, el nu ar putea să-l impună nimănui, pentru că un individ nu poate fi obligat să gândească altfel decât este obişnuit şi nici să considere adevărat ceea ce îi pare fals. Acest lucru a fost înţeles de Spinoza şi de Locke[3] şi confirmat de diferitele totalitarisme din secolul XX. Poţi împiedica un individ să exprime ceea ce crede, dar nu-l poţi împiedica să gândească. Pentru aceasta ar trebui suprimată însăşi gândirea, ceea ce ar slăbi şi mai mult statul... Nu există inteligenţă fără libertate de gândire, nici societate prosperă fără inteligenţă. Statul totalitar trebuie deci să se resemneze să aleagă între prostie şi disidenţă, între sărăcie şi critică. Istoria recentă a ţărilor est-europene demonstrează că aceste repere, între care se

---

[1] Montaigne, *Eseuri*, III, 11, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1982; Bayle, *De la tolérance* (Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ „Contrains-les d'entrer"), Ed. Gros, Presses Pocket, 1992; Voltaire, *Dicţionar filosofic*, Bibl. pentru Literatură şi Artă a Uniunii Scriitorilor din R.P.R., 1951 – articolul „toleranţă". Ideea şi-a păstrat actualitatea: Karl Popper, *Conjectures et réfutations*, p. 36-37 în trad. franceză, Payot, 1985.

[2] Voltaire, *op. cit.* Asupra ideii de toleranţă în secolul al XVIII-lea, vezi şi E. Cassirer, La philosophie des Lumières, IV, 2, p. 223 – 247 în trad. franceză, Fayard (reeditare Agora, 1986).

[3] Spinoza, *Tratat teologico-politic* (mai ales cap. 20); Locke, *Scrisoare despre toleranţă*, în *Texte pedagogice alese*, Editura Didactică şi Pedagogică, 1962.

poate desigur naviga multă vreme, predestinează totuşi totalitarismul unui naufragiu imprevizibil ca formă, dar imposibil de evitat, mai devreme sau mai târziu. Intoleranţa prosteşte. după cum prostia îi face pe oameni intoleranţi. Este o şansă pentru democraţiile noastre, care explică în parte forţa lor, dar şi eşecul inexorabil al statelor totalitare. Nici una, nici alta nu l-ar fi surprins pe Spinoza, care spunea: „Să presupunem că această libertate de judecată poate fi limitată şi că ar fi posibil ca oamenii să fie ţinuţi într-o asemenea dependenţă încât să nu îndrăznească să spună un cuvânt fără voia suveranului. Ar fi însă imposibil să-i împiedici pe oameni să gândească altfel decât vor. Astfel, printr-o consecinţă necesară, oamenii nu vor înceta să aibă alte păreri decât cele exprimate prin viu grai şi astfel buna-credinţă, această primă necesitate a statului, va fi compromisă. Încurajarea adulării detestabile şi a perfidiei va duce la domnia înşelăciunii şi a corupţiei în toate relaţiile sociale..."[1].

Pe scurt, intoleranţa statului (ceea ce numim de fapt totalitarism) nu poate duce până la urmă decât la fragilizarea acestuia, prin slăbirea liantului social şi a conştiinţei tuturor. În schimb, într-un regim tolerant, forţa statului duce la libertatea tuturor cetăţenilor şi este condiţionată de ea. „Pentru siguranţa unui stat", afirmă Spinoza, este desigur nevoie ca fiecare să-şi subordoneze acţiunile legilor suveranului (sau poporului, într-o democraţie), dar, în rest, este în primul rând necesar „să i se dea fiecăruia dreptul să gândească ce vrea şi să spună ce gândeşte"[2].

Aceasta înseamnă de fapt spiritul laic. Şi ce altceva este spiritul laic, dacă nu toleranţă ridicată la rangul de instituţie?

A treia motivaţie este cea de care pomeneam la început. În universul nostru spiritual, ea este poate cea mai recentă, dar şi cea mai puţin acceptată: este vorba despre divorţul (sau independenţa reciprocă) dintre adevăr şi valoare, dintre adevăr şi bine. Dacă adevărul este cel care dă dispoziţii – cum cred Platon, Stalin sau Papa Ioan Paul al II-lea – înseamnă că nu există altă virtute decât supunerea. Şi pentru că adevărul este acelaşi pentru toţi, oamenii ar trebui să se supună în egală măsură aceloraşi valori, aceloraşi reguli, aceloraşi imperative: un singur adevăr pentru toţi, deci o singură morală, o politică unică şi o singură religie! În afara

---

[1] *Tratat teologico-politic*, cap. 20.
[2] *Ibid.*

adevărului nu există mântuire, iar în afara Bisericii sau a partidului nu există adevăr... Dogmatismul practic, care concepe valoarea ca pe un adevăr, duce astfel la liniştirea conştiinţei, la suficienţă, la respingerea sau disprețul față de semeni, la intoleranță.

Cei care nu recunosc „adevărul asupra binelui şi a răului moral", scrie de exemplu Papa Ioan Paul al II-lea, „adevăr stabilit de Legea Divină, *normă universală şi obiectivă a moralităţii*"[1], toţi aceştia trăiesc în păcat şi, cu toate că trebuie să-i compătimim şi să-i iubim, nu le putem recunoaşte dreptul de a fi judecaţi altfel: ar însemna să cădem în subiectivism, în relativism sau scepticism[2], să uităm că „nu există libertate nici în afara adevărului, nici împotriva lui"[3].

Cum adevărul nu depinde de noi, nici morala nu ţine de puterile noastre: „adevărul moral", cum spune Papa Ioan Paul al II-lea, se impune tuturor şi nu poate depinde nici de cultură, nici de istorie, nici de o anumită autonomie a omului sau a raţiunii[4].

Care adevăr? „Adevărul revelat", desigur, aşa cum Biserica, şi numai ea, îl transmite[5].

Cuplurile catolice care folosesc contraceptive n-au decât să o facă. Nici ele, nici homosexualii, nici teologii moderni nu pot să schimbe nimic: „Faptul că unii credincioşi se comportă fără să urmeze învăţăturile Mântuitorului sau consideră drept justă o conduită pe care pastorii lor au declarat-o contrară Legii lui Dumnezeu nu poate constitui un argument valabil pentru a contesta adevărul normelor morale propovăduite de Biserică"[6].

Nu pot constitui argumente nici conştiinţele, fie ele individuale sau colective: *„În răspunsul Bisericii se aude vocea lui Iisus Christos, vocea adevărului privind binele şi răul"*[7].

Adevărul se impune tuturor, deci şi religia (pentru că este religia adevărată), dar şi morala (pentru că morala „se bazează pe adevăr)[8].

---

[1] *Veritatis splendor (Splendoarea adevărului)*, enciclică a Papei Ioan Paul al II-lea, 1993 (sublinierea aparţine Suveranului Pontif).

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*

[7] *Ibid.* (din nou, sublinierea aparţine Suveranului Pontif).

[8] *Ibid.*

Este ceva în genul păpuşilor ruseşti Matrioşka: trebuie să ne supunem adevărului, deci lui Dumnezeu, prin urmare Bisericii, deci Papei... Ateismul sau apostazia, de exemplu, sunt păcate de moarte, adică păcate care, în absenţa penitenţei, atrag „pedeapsa veşnică"[1].

Iată-l deci pe umilul dumneavoastră servitor deja de două ori condamnat, asta ca să nu mai vorbim de nenumărate alte păcate mai mărunte. Iar Papa Ioan-Paul al II-lea numeşte aceasta ca fiind „certitudinea reconfortantă a credinţei creştine"[2].

Veritatis terror!

Nu vreau să mai insist asupra acestei enciclice care nu are de altfel nici o importanţă. Cum condiţiile istorice fac imposibilă (cel puţin în Occident, în viitorul apropiat) întoarcerea la ordinea morală a Inchiziţiei, luările de poziţie ale Bisericii trebuie desigur tolerate, chiar şi atunci când sunt intolerante. Am arătat mai devreme că gradul de periculozitate al unei atitudini (şi nu toleranţa sau intoleranţa de care dă ea dovadă) este singurul criteriu care poate determina în ce măsură acea atitudine poate fi sau nu tolerată: fericită este epoca şi fericite sunt ţările în care până şi Bisericile au încetat să mai fie periculoase! S-au dus vremurile în care Biserica putea să-l ardă de viu pe Giordano Bruno sau să-l ghilotineze (la nouăsprezece ani!) pe cavalerul de La Barre... Nu m-am referit la această enciclică decât ca la un exemplu, pentru a arăta că dogmatismul practic duce întotdeauna la intoleranţă, chiar dacă într-o formă atenuată. Dacă valorile sunt adevărate şi sunt cunoscute cu certitudine, atunci nu putem nici să le discutăm, nici să alegem, iar cei care nu împărtăşesc valorile noastre comit, desigur, o greşeală: ei nu merită din partea noastră altă formă de toleranţă decât cea pe care o rezervăm, uneori, ignoranţilor sau imbecililor. Dar mai poate fi vorba atunci de toleranţă?

Pentru cel care recunoaşte că valoarea şi adevărul sunt două categorii diferite (una ţinând de cunoaştere, iar cealaltă de dorinţă), această disjuncţie constituie, în schimb, un motiv în plus pentru a fi tolerant: chiar presupunând că am avea acces la adevărul absolut, nu avem dreptul de a-i obliga pe alţii să respecte aceleaşi valori şi nici să trăiască în acelaşi mod ca noi. Cunoaşterea, care ţine de fiinţă, nu spune nimic despre datoria de

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*

a fi: cunoaşterea nu judecă şi nici nu ordonă. Adevărul se impune tuturor, desigur, însă fără să impună ceva. Chiar dacă ar exista Dumnezeu, pentru ce ar trebui să-l aprobăm întruna? Şi ce drept aş avea eu – fie că Dumnezeu există, fie că nu – să-mi impun dorinţele, voinţa sau valorile în faţa celor care nu le împărtăşesc? Este nevoie de legi comune, fără îndoială, dar numai în domeniile care ne sunt comune. Ce mă interesează pe mine bizareriile erotice ale unuia sau altuia, dacă sunt practicate între adulţi şi de bunăvoie? Cât despre legile comune, ele sunt desigur necesare (pentru a împiedica răul, pentru a-i proteja pe cei slabi), dar asupra lor trebuie să vegheze politica şi cultura (care sunt întotdeauna relative, conflictuale, evolutive), şi nu un nu ştiu care adevăr absolut impus din afară şi pe care l-am putea impune, la rândul nostru, celorlalţi. Adevărul este acelaşi pentru toţi, dar dorinţele şi voinţa – nu. Ceea ce nu înseamnă că dorinţele şi hotărârile noastre nu ar putea niciodată să ne apropie: ar fi şi de mirare, căci avem cu toţii trupuri asemănătoare, raţiuni asemănătoare (raţiunea, chiar dacă nu reprezintă morala în întregimea sa, joacă desigur un rol important) şi culturi din ce în ce mai asemănătoare. Când se produce acest gen de coincidenţă a dorinţelor, hotărârilor sau culturilor, ea nu constituie un rezultat al cunoaşterii, ci un fapt de istorie, al civilizaţiei. Cunoaştem cu toţii rolul de primă mărime jucat de creştinism, ceea ce nu justifică Inchiziţia. După cum nici existenţa Inchiziţiei nu poate şterge cu buretele rolul creştinismului. *„Iubeşte şi fă ce vrei..."* Poate fi păstrată această morală a iubirii fără dogmatismul Revelaţiei? De ce nu? Avem neapărată nevoie să cunoaştem adevărul pentru a-l iubi? Avem nevoie de Dumnezeu ca să ne iubim aproapele? *Veritatis amor, humanitatis amor...* Blândeţea toleranţei, împotriva măreţiei adevărului (dar de ce trebuie adevărul să fie măreţ?), împotriva opresiunii normelor şi a credinţelor religioase.

Ne-am putea întreba, în încheiere, dacă acest cuvânt, toleranţă, este şi cel mai nimerit: este în el ceva condescendent, dispreţuitor, care supără. Să ne amintim de butada lui Claudel: „Toleranţă? Sunt case speciale pentru asta!" Butadă care spune multe şi despre Claudel, şi despre toleranţă. A tolera opiniile altuia nu înseamnă oare că le consideri automat inferioare sau greşite? Nu tolerezi, în accepţiunea strictă a termenului, decât ceea ce ai putea avea dreptul să combaţi, să împiedici: dacă opiniile sunt libere, aşa cum tre-

buie să fie, în cazul lor nu se mai pune problema toleranței! De aici un nou paradox, care pare să invalideze însăși noțiunea de toleranță. Dacă libertatea de credință, de opinie, de expresie sau de cult este o libertate de drept, nu mai poate fi vorba de toleranță în ceea ce o privește: ea trebuie respectată, apărată și chiar glorificată. Numai „insolența unui cult dominator", spune Condorcet, „a putut numi toleranță, adică îngăduință a unora față de semenii lor, niște fapte care ar trebui privite, în fond, ca un semn firesc de respect al libertății comune"[1].

O sută de ani mai târziu. *Vocabularul* lui Lalande stă mărturie despre menținerea multor reticențe până la începutul acestui secol: „Respectul față de libertatea religioasă", scrie de exemplu Renouvier, „nu poate fi numit toleranță, el fiind pur și simplu un act de justiție și o obligație". Aceeași reticență o regăsim la Louis Prat: „Nu trebuie să spunem *toleranță*, ci respect, căci altfel aducem atingere demnității morale. Cuvântul toleranță implică adesea, în limba noastră, politețe, indiferență și uneori chiar milă. Aceasta este poate și motivul pentru care ideea de respect datorat libertății loiale de gândire este falsă la majoritatea oamenilor". Emile Boutroux scrie la rândul său: „Nu-mi place cuvântul *toleranță*; să-i spunem mai degrabă respect, simpatie, iubire..."[2].

Toate aceste remarci sunt juste, dar n-au putut influența cu nimic folosirea termenului. Am mai atras, de altfel, atenția că adjectivul *respectueux*, în limba franceză, nu evocă respectul față de libertatea sau demnitatea celuilalt, ci mai degrabă un fel de deferență, de considerație deseori dubioasă și care nu și-ar găsi în nici un caz locul într-un tratat despre virtuți. Termenul *tolerant*, în schimb, s-a impus atât în limbajul curent, cât și în cel filosofic; el se referă la acea virtute contrară fanatismului, sectarismului, autoritarismului, pe scurt... intoleranței. Iar acest sens dat de limbajul curent nu mi se pare lipsit de logică: el reproduce, prin virtutea însăși ce o depășește, intoleranța fiecăruia. Nu poate fi tolerat, după cum spuneam, decât ceea ce am avea dreptul să împiedicăm, să condamnăm, să interzicem. *Drept* pe care nu îl avem, dar sun-

---

[1] *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, VIII, p. 129; Ed. Prior. Vrin, 1970.

[2] Toate citatele sunt extrase din *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, al lui Lalande (Bulletin de la Société française de philosophie, 1923; reeditat de PUF, 1968), articolul „Toleranță". Reticențe asemănătoare găsim în lucrarea deja citată a lui Jankélévitch.

tem mai întotdeauna stăpâniţi de sentimentul contrar. N-avem dreptate să gândim ceea ce gândim? Iar dacă avem dreptate, aceasta nu înseamnă că alţii se înşală? Şi cum ar putea adevărul să accepte – dacă nu, de fapt, prin toleranţă – existenţa sau persistenţa erorii? Dogmatismul, care nu este decât o iubire iluzorie şi egoistă a adevărului, poate reînvia în orice clipă. De aceea numim *toleranţă* ceea ce, dacă am fi mai lucizi, mai generoşi şi mai drepţi, ar trebui să numim respect, simpatie, iubire. Eşte deci un cuvânt care ne convine pentru că ne lipsesc toate de mai sus. Cuvântul *toleranţă* nu ne deranjează decât prin faptul că ne arată ceea ce nu suntem. „Virtute măruntă", spune Jankélévitch[1], şi tocmai de aceea ne seamănă. „A tolera nu constituie, desigur, un ideal", remarcă Abauzit, „toleranţa nu este un punct maxim, ci o condiţie minimală"[2].

Condiţie minimă, fără îndoială, dar care înseamnă oricum mai mult decât nimic sau decât contrariul ei! Este de la sine înţeles că sunt de preferat respectul şi iubirea. S-a impus totuşi cuvântul *toleranţă*, şi aceasta pentru că ne simţim mai puţin în stare de respect sau de iubire, mai ales când este vorba de adversarii noştri – ori tocmai pe ei îi vizează toleranţa. „Până în ziua de graţie când toleranţa va deveni iubire", conchide Jankélévitch, „nu putem spune decât că toleranţa, prozaica toleranţă, este tot ceea ce ne stă în puteri. Toleranţa – oricât de puţin atrăgător ar suna cuvântul – rămâne o soluţie acceptabilă în aşteptarea a ceva mai bun. Până când oamenii vor putea să se iubească, sau pur şi simplu să se cunoască şi să se înţeleagă, să fie fericiţi că au început să se suporte! Toleranţa constituie deci o etapă provizorie"[3].

Evident că acest provizoriu este de durată: dacă provizoratul toleranţei ar înceta, mi-e teamă că i-ar lua locul nu dragostea, ci barbaria. Toleranţa, ca virtute măruntă, joacă, în viaţa colectivităţii, acelaşi rol pe care îl joacă politeţea în relaţiile interpersonale[4]: nu este chiar un început, dar înseamnă totuşi ceva.

Să nu mai vorbim de faptul că uneori trebuie să tolerăm ceea ce nu vrem nici să respectăm, nici să iubim. Lipsa de respect nu

---

[1] *Op. cit.*

[2] Citat în *Vocabulaire...* de Lalande. Ideea apare şi la Jankélévitch, *op. cit.*

[3] *Op. cit.*

[4] Cf. *supra*, cap. 1. Expresia „virtute măruntă", pe care am folosit-o referitor la politeţe, apare la Jankélévitch privitor la toleranţă.

este întotdeauna o greşeală, după cum există anumite forme de ură care sunt foarte aproape de statutul de virtute. Există lucruri intolerabile, după cum am văzut, pe care trebuie să le combatem. Dar există şi lucruri tolerabile care sunt detestabile sau demne de dispreţuit. Toleranţa cuprinde, sau mai bine spus autorizează toate acestea. O virtute măruntă, dar foarte convenabilă: ne stă la îndemână – ceea ce nu se întâmplă prea des – iar unii dintre adversarii noştri nici nu merită mai mult...

Aşa cum simplitatea este virtutea înţelepţilor şi înţelepciunea sfinţilor, despre toleranţă se poate spune că este virtutea celor care nu sunt nici una, nici alta, adică o virtute a noastră, a tuturor.

Virtute măruntă, dar necesară. Înţelepciune măruntă, dar accesibilă.

14

PURITATEA

Dacă este într-adevăr o virtute, puritatea este poate cea mai dificil de abordat şi de înţeles. Cu toate acestea, trebuie să fi avut experienţa ei pentru a putea distinge murdăria. Numai că aici avem de-a face cu o experienţă stranie şi îndoielnică. Puritatea tinerelor fete, mai precis a unora dintre ele, m-a impresionat puternic, întotdeauna. De unde să ştiu dacă era adevărată sau prefăcută, dacă nu cumva era mai degrabă o altfel de impuritate decât a mea şi care nu mă tulbura decât prin diferenţă – aşa cum două culori, cu cât sunt mai contrastante, cu atât se pun reciproc în evidenţă, rămânând în continuare două culori distincte. Nu am iubit nimic pe lume mai mult decât puritatea, nu mi-am dorit nimic mai mult decât impurul. Nu ar fi însă exclus să nu ştiu nimic despre acestea. Poate că şi în cazul purităţii este valabil ceea ce Sfântul Augustin spunea despre timp: dacă nu mă întreabă nimeni, ştiu ce este; cum mă întreabă însă cineva şi vreau să explic, nu mai ştiu[1].

Puritatea este o evidenţă şi un mister.

Am pomenit mai sus de puritatea fecioarelor de altădată. În zilele noastre, despre puritate se vorbeşte în primul rând în registrul sexual. Prin diferenţiere? Rămâne de văzut. Tinerele fete la care mă gândesc, dintre care unele mi-au luminat adolescenţa, nu erau nici mai puţin feminine decât altele, desigur, nici mai puţin apetisante (ba dimpotrivă) şi nici măcar mai puţin dornice de amor. Dar ele aveau sau păreau să aibă această virtute – ne întoarcem, deci, la aceeaşi idee – de a trăi în trupul lor sexuat şi muritor ca lumina în lumină, ca şi cum nici iubirea, nici sângele n-ar putea să le păteze. Şi cum ar fi putut, de altfel? Există o puritate

[1] *Confesiuni*, XI, 14.

a faptului trăit, viaţa însăşi care pulsează în artere ca un hohot de râs.

La alte fete mă seducea, dimpotrivă, un soi de impuritate sugerată. Păreau mai degrabă nişte fiinţe de noapte decât obişnuite cu ziua: opreau lumina, cum fac şi unii bărbaţi, deşi ar fi mai bine spus că o reflectau (ceea ce bărbaţii nu ştiu deloc să facă), lăsând să se citească limpede şi în ele, şi în cei din jur. Păreau să trăiască asumându-şi dorinţele bărbaţilor, violenţa, cruzimea, fascinaţia pentru obscen şi obscur, cu o bine dozată şi veselă perversiune, cu acea fărâmă de vulgaritate care-i atrage pe bărbaţi şi le dă certitudini.

Mai târziu, când au îmbătrânit şi unele şi altele, aceste fete nu se mai deosebeau atât de tare. Poate numai prin amploarea iubirii de care erau capabile: iubirea nu are ce face cu puritatea, sau poate ea este şi singura puritate care are preţ. Femeile ştiu mai multe decât tinerele fete, probabil că de aceea ne şi sperie mai mult.

Să revenim însă la puritate. Cuvântul în latină, ca şi în franceză* are în primul rând un sens material: pur, adică fără pată, curat. Apa pură este apa fără nici un amestec, apa care nu este nimic altceva decât apă. Vă daţi imediat seama că aceasta este o apă moartă, fapt care spune multe despre viaţă şi despre nostalgia purităţii. Tot ceea ce este viu murdăreşte, tot ceea ce curăţă omoară. Astfel, în apa din piscine turnăm clor. Puritatea este imposibilă: nu avem de ales decât între diferite feluri de impurităţi, iar aceasta este ceea ce numim igienă. Cum să faci numai din asta o morală? Se vorbeşte despre purificare etnică în Bosnia: această oroare este suficientă pentru a-i condamna pe cei care o practică. Nu există popoare pure sau impure. Orice popor este un amestec, ca şi orice organism, ca şi viaţa. Puritatea – sau cel puţin o astfel de puritate – ţine de moarte, de neant. Apa este pură atunci când nu conţine germeni, clor, calcar ori săruri minerale. Este o apă care nu există, decât eventual în laboratoare. Apă moartă, fără miros şi fără gust, apă ucigătoare. Şi totuşi, nu este pură decât la un anumit nivel. Intrând mai profund în structura ei, atomii de hidrogen s-ar putea plânge de amestecul care le-a fost impus, de „impurităţile" de oxigen pe care sunt constrânşi să le suporte... Şi de ce n-ar protesta nucleul din fiecare atom împotriva „impurificării" lui cu electroni? Neantul este singurul care este pur, însă neantul nu

---

* Şi în limba română, de altfel (n. tr.).

înseamnă nimic: ființa este o pată în infinitatea vidului și orice existență este impură.

De altfel toate religiile, sau aproape toate, fac o distincție între ce impune sau autorizează legea, adică între ceea ce este pur, și ceea ce legea interzice ori sancționează, adică este impur. Sacrul este, înainte de toate, ceva ce poate fi profanat, și cine știe dacă nu cumva este numai atât. În schimb, puritatea este starea care permite apropierea de lucrurile sacre fără rătăciri și fără a le murdări. De aici toate interdicțiile, toate tabuurile, toate ritualurile de purificare... Aceasta reprezintă, desigur, doar suprafața, doar un început. Numai o gândire îngustă reduce însă totul la igienă, la prudență, la profilaxie. Sunt de acord că interdicțiile alimentare în iudaism au avut poate și acest rol. Dar, dacă ar fi numai atât, datoria noastră față de poporul evreu nu ar fi nici ea ceea ce este – o datorie enormă, decisivă, de neșters – iar dietetica ar putea ține cu succes rolul moralei, cum voia Nietzsche. Cine poate accepta așa ceva? Aceasta să fie tot ceea ce a înțeles și păstrat civilizația noastră din monoteism? Aceasta să fie singura noastră grijă, singura noastră pretenție? Păstrarea neînsemnatei noastre sănătăți, a brumei noastre de avere, a bietei integrități a bietului nostru trup? Frumoasă treabă! Frumos ideal! Adevărații maeștri spirituali au susținut întotdeauna contrariul. Nu riturile sunt importante, ci ceea ce ele sugerează sau implică. Să fie vorba doar de a mânca sau nu cușer? Sănătatea nu înseamnă sfințenie, curățenia nu înseamnă puritate. Ritualul nu trebuie să se plieze după restricțiile igienei, dar este poate în avantajul amândurora să discernem ceea ce le depășește și, în fond, le justifică. La aceasta duce, de fapt, orice religie vie. Învățăm repede să dăm acestor prescripții exterioare un sens mai mult – sau chiar exclusiv – simbolic sau moral. Ritul are o funcție mai degrabă pedagogică decât igienică, și de o pedagogie mai mult spirituală decât sanitară: puritatea în cadrul unui cult este primul pas spre puritatea morală, și chiar spre o altă puritate, profund sufletească, față de care morala însăși pare superficială și sordidă. Morala nu are valoare decât pentru păcătoși; oamenilor puri, puritatea le ține loc de morală și le este suficientă.

S-ar putea spune deci că morala este cu atât mai mult necesară, iar eu nu pot fi decât de acord; alții vor spune că o asemenea morală nu este decât un mit, iar eu nu am cum să susțin contrariul. Să nu absolutizăm totuși concepțiile lui Pascal și ale discipolilor lui, după care omul este condamnat la cădere și păcat.

Puritatea nu este apanajul îngerilor. Există şi o puritate, o inocenţă a trupului, există puritate chiar şi în orgasm: *pura voluptas*, spunea Lucreţiu[1], plăcerea pură, care face morala să pară obscenă. Mă întreb cum se descurcă preoţii, la spovedanie. Fără îndoială că au renunţat să mai întrebe, să judece şi să condamne, căci trebuie să fie prea conştienţi de faptul că murdăria este aproape întotdeauna de partea lor şi că îndrăgostiţilor nu le pasă de morală.

Să nu trecem totuşi prea repede peste acest aspect al purităţii. Toate femeile violate, atunci când îndrăznesc să vorbească, amintesc de senzaţia de a fi fost murdărite, terfelite, umilite. Câte neveste – presupunând că spun adevărul – n-ar mărturisi că se supun, împotriva inimii, actelor impure, inoportune şi brutale ale soţilor? Împotriva inimii – o expresie care spune totul. Inima este singura care este sau poate fi pură, singura care purifică. Nimic nu este pur sau impur în sine. Saliva este aceeaşi şi când scuipi, şi când săruţi; o aceeaşi dorinţă poate duce la viol sau la iubire. Nu actul sexual este impur, ci forţa, constrângerea (Simone Weil: „Iubirea nici nu exercită forţă, nici nu se supune forţei: în aceasta stă puritatea sa unică")[2], tot ceea ce umileşte, înjoseşte şi profanează, tot ceea ce este lipsit de respect, de consideraţie. Dar puritatea nu înseamnă ignorarea sau absenţa dorinţei (caz în care ar fi o boală, nu o virtute); ea se află în dorinţa fără greşeală şi fără violenţă, acceptată, împărtăşită – dorinţă care înalţă şi bucură. Este adevărat că dorinţa poate deveni excesivă, ajungând la violenţă şi la vinovăţie. Ei bine, puritatea este contrariul acestei exaltări, este blândeţea, liniştea şi inocenţa dorinţei. Putem fi astfel caşti în iubire şi puri, uneori, în plăcere. Nimeni nu poate fi absolut inocent sau vinovat la modul absolut: de aceea se înşală şi „denigratorii trupului", cum le spune Nietzsche[3], dar şi adoratorii prea zeloşi sau prea satisfăcuţi ai acestuia. Puritatea nu este o esenţă şi nici un atribut pe care omul să îl aibă sau nu. Puritatea nu este absolută, puritatea nu este pură: puritatea este un anumit mod de a nu vedea răul acolo unde acesta, de fapt, nici nu se găseşte. Omul impur vede răul peste tot şi se bucură. Cel pur nu vede răul nicăieri, în afara locurilor în care acesta într-adevăr se găseşte şi unde produce suferinţă: în egoism, în cruzime, în răutate... Impur

---

[1] *Poemul naturii*, IV, 1075 şi 1081.
[2] *La pesanteur et la grâce*, p. 69 a ediţiei 1979.
[3] *Aşa grăit-a Zarathustra*, Ed. Humanitas, 1994, trad. Şt. Aug. Doinaş.

este tot ceea ce este făcut împotriva inimii sau din rea-voinţă. De aceea suntem aproape întotdeauna impuri şi de aceea este puritatea o virtute: eul nu este pur decât atunci când s-a purificat de sine. *Ego*-ul murdăreşte tot ce atinge. „A-ţi impune forţa asupra cuiva înseamnă să-l murdăreşti; a poseda este totuna cu a murdări", scrie Simone Weil[1].

Dimpotrivă, „iubirea pură consimte la distanţare"[2], altfel spus la non-posesie, la absenţa puterii şi a controlului, la acceptarea fericită şi dezinteresată. „Vei şti că eşti iubit", îşi spune sieşi Pavese în *Jurnal*, „în ziua în care vei putea să-ţi arăţi slăbiciunea fără ca celălalt să profite de ea pentru a-şi afirma forţa". Asta înseamnă să-ţi doreşti o iubire pură, adică să fii iubit pur şi simplu.

Există şi o formă de iubire acaparatoare, care este impură; există însă şi o iubire darnică şi contemplativă, iar aceasta este puritatea.

A iubi, a iubi cu adevărat, a iubi pur nu înseamnă a lua: a iubi înseamnă a contempla, a accepta, a dărui şi a pierde, a te bucura de ceea ce nu poţi poseda, a te bucura de ceea ce îţi lipseşte (sau care ţi-ar lipsi în cazul în care ai încerca să-l ai), de ceea ce ne face înspăimântător de săraci fiind în acelaşi timp singurul bun, singura bogăţie posibilă. Sărăcia absolută a unei mame lângă leagănul copilului: ea nu are nimic, deoarece copilul reprezintă totul, fără să fie un bun al ei. „Comoara mea", şopteşte mama, simţindu-se mai sărmană ca niciodată. Sărăcia amanţilor, sărăcia sfinţilor: şi unii, şi alţii au dat totul în schimbul a ceva ce nu pot avea, s-au sacrificat pentru un zeu absent. Iubesc „în pierdere", cum se spune, iar aceasta este iubirea însăşi, singura iubire pură. Cine nu este dispus să iubească în speranţa unui câştig, a unui avantaj? Egoismul este şi el tot o formă de iubire, desigur, dar este o iubire impură şi „sursa tuturor relelor", cum spune Kant[3]: nimeni nu face rău de dragul răului, ci numai pentru propria lui plăcere. Ceea ce corupe „puritatea mobilurilor", adaugă Kant, nu este nici trupul, nici cine ştie ce voinţă malignă, care să vrea răul de dragul răului, ci acel „scump *ego*" de care nu încetăm să ne lovim[4]...

---

[1] *La pesanteur et la grâce*, p. 71.
[2] *Ibid.*
[3] *Religia în limitele simplei raţiuni*, Partea întâi, Observaţii generale.
[4] *Ibid.*; de asemenea, *Fundamentele metafizicii moravurilor*.

De fapt nici nu e chiar atât de nedrept să ne iubim pe noi înşine: cum ai mai putea altfel (presupunând că aceasta stă în puterile fiinţei omeneşti) să-ţi iubeşti aproapele ca pe tine însuţi? *Ego*-ul nu este ceva rău, cel puţin atâta vreme cât nu este încă vorba de egoism. Rău este nu să te iubeşti pe tine însuţi, ci să nu te iubeşti decât pe tine însuţi, să fii adică indiferent la suferinţele, la dorinţele şi la libertatea altuia, să fii gata să-i faci rău dacă este spre binele tău, să-l umileşti pentru a-ţi face plăcere, să te foloseşti de el în loc să-l iubeşti, sau chiar să te bucuri numai de propria-ţi plăcere, ceea ce înseamnă, încă o dată, să nu te iubeşti decât pe tine[1].

Este abaterea primară de la puritate, şi poate singura. Nu exces, ci lipsă de iubire. Iată deci că nu întâmplarea, şi nici falsa pudoare au făcut să fie sexualitatea un teren privilegiat de manifestare a lipsei de puritate. Aici domneşte ceea ce scolasticii numeau concupiscenţă (a-l iubi pe celălalt pentru propriu-ţi bine), opunând-o iubirii plină de bunăvoinţă şi de prietenie (a-l iubi pe celălalt spre binele lui). A-l iubi pe celălalt ca pe un obiect, a dori deci să-l posezi, să-l consumi, să te bucuri de el aşa cum te-ai bucura de o friptură sau de un pahar de vin, altfel spus a nu-l iubi decât pentru tine însuţi – este Eros, iubirea care răpeşte şi care devorează, iar Eros este un zeu egoist. În schimb, a-l iubi cu adevărat pe celălalt ca pe un om, a-l respecta şi a-l apăra chiar împotriva propriilor tale dorinţe – este Philia sau Agape[2], iubirea

---

[1] După Spinoza (*Etica* III, def. 6 a afectelor): „Iubirea este o bucurie însoţită de ideea unei cauze exterioare". Acela care nu se bucură decât de posedarea celuilalt nu îl iubeşte, deci, deloc: el nu iubeşte decât plăcerea pe care i-o dă celălalt, *posesia* (se bucură nu de ideea că celălalt există, ci de ideea că acesta îi aparţine), decât plăcerea pe care i-o dă celălalt, deci nu se iubeşte, la urma urmelor, decât pe sine însuşi. Aceasta nu trebuie extrapolată spre o condamnare a sexualităţii ca atare: subiect tratat pe larg de A. Matheron, „Spinoza et la sexualité", *Anthropologie et politique au XVII-e siècle (Études sur Spinoza)*, Vrin. 1986.

[2] Mai multe despre *érôs, philia* şi *agapè* în capitolul 18 al acestei cărţi. Să spunem deocamdată că aceste cuvinte înseamnă toate *iubire,* în limba greacă, dar în trei sensuri diferite: *érôs* este pasiunea amoroasă, *philia* are înţelesul de prietenie şi, în sfârşit, *agapè* este iubirea dezinteresată a aproapelui (ceea ce latinii numesc *caritas* şi de unde vine caritatea noastră).

care dăruie şi care protejează, iubirea plină de prietenie şi de bunăvoinţă, iubirea caritabilă, iubirea pură şi – iată că am ajuns şi aici – singura puritate, singurul zeu.

Dar ce este iubirea pură? Fénelon a explicat limpede: este iubirea dezinteresată, asemeni celei nutrite pentru prieteni (sau celei care ar trebui să fie între prieteni, căci Fénelon mai observă că numeroase prietenii „nu sunt decât o formă de amor-propriu deghizat" – prietenii total nesatisfăcătoare de altfel, căci cine acceptă să iubească sau să fie iubit doar din interes?), iubirea „lipsită de orice speranţă", cum spune tot el, iubirea eliberată de sine („în sensul că uităm de propriul eu şi nu mai ţinem seamă de nimic, pentru a fi cu totul al celuilalt")[1], pe scurt, ceea ce Sfântul Bernard numea „o iubire fără pată şi fără amestecul interesului personal"[2]: este însăşi iubirea şi puritatea inimilor curate.

A sosit momentul să reamintim că despre puritate nu se vorbeşte doar în registrul sexualităţii. Un artist, un militant sau un savant pot fi şi ei puri, fiecare în domeniul său. În aceste trei sfere, cu toate diferenţele dintre ele, pur este acela care dă dovadă de dezinteres, care se dăruie în întregime unei cauze, fără să caute în aceasta nici banii, nici gloria, cel care „uită de sine şi nu mai ţine seamă de nimic", cum spune Fénelon. Puritatea, în aceste cazuri, este deci contrariul interesului, al egoismului, al lăcomiei şi al oricărei alte pasiuni josnice din om. Să mai remarcăm, în treacăt, că pofta de bani nu poate fi pură – fapt care spune multe şi despre bani, şi despre puritate. Nimic din ceea ce poate fi posedat nu este pur. Puritatea înseamnă sărăcie, privare de posesie, abandon. Ea începe acolo unde se opreşte eul, de unde acesta nu poate merge mai departe fără a se pierde. Mai pe scurt: iubirea pură este contrariul amorului propriu. Dacă în sexualitate există o „plăcere pură", cum spune Lucreţiu şi cum ni se întâmplă câteodată şi nouă să constatăm, aceasta se datorează faptului că sexualitatea se eliberează uneori, eliberându-ne şi pe noi din această închisoare a narcisismului, a egoismului şi a posesivităţii. Nici plăcerea nu este pură decât atunci când este dezinteresată, eliberată de *ego:* de aceea, explică Lucreţiu, plăcerea în pasiune nu este niciodată

---

[1] Toate aceste citate sunt extrase din *Lettres et opuscules spirituels*. XXIII. „Sur le pur amour" – Fénelon. *Oeuvres,* vol. 1. Gallimard. 1983.

[2] *De diligende Deo,* cap. XIV, 28, citat de Jankélévitch în *Traité des vertus,* II, 2, cap. VI.

pură[1] şi de aceea „Venus hoinară“ (libertatea sexuală)[2] sau „Venus maritală“ (cuplul stabil)[3] sunt deseori mai pure decât pasiunile nebune, exclusive şi devoratoare... Gelozia arată suficient de limpede câtă ură şi cât egoism pot intra în iubire[4].

Înțelepții au perfectă dreptate (chiar dacă şi ei i-au mai căzut victime...): gelozia nu reprezintă totul în iubire şi este deseori forma sa cea mai violentă, nicidecum cea mai pură sau cea mai înaltă. Nu avem decât să parcurgem caracterizarea iubirii, pe care o face Platon în *Phaidros*, înainte de a o salva prin religie[5].

Eros este un zeu al întunericului, cum spunea Pieyre de Mandiargues, Eros este un zeu gelos, un zeu posesiv, egoist, concupiscent: Eros este un zeu impur.

Este mai uşor să nutreşti iubire pură față de prieteni sau față de proprii copii: pentru că aştepți mai puțin de la ei, pentru că îi iubeşti prea mult ca să mai aştepți sau să mai speri ceva, ca să-ți condiționezi iubirea de ceea ce aştepți sau speri. Simone Weil numea această formă de dragoste iubire castă: „Orice dorință de plăcere se situează în viitor, în iluzoriu. Doreşti numai ca o ființă anume să existe, iar aceasta există: ce ți-ai putea dori mai mult? Ființa iubită ți se dezvăluie complet şi ca ființă reală, nu voalată într-un viitor imaginar... Astfel, în iubire există castitate sau lipsă de castitate, după cum dorința este sau nu orientată spre viitor.“[6]

Simone Weil, care nu caută succesul facil, adaugă următoarele fraze, care-i vor şoca poate pe unii, dar care dau de gândit: „În acest sens şi cu condiția să nu fie dirijată spre o falsă nemurire concepută după modelul viitorului, iubirea față de morți este de o puritate perfectă, căci vizează o viață deja sfârşită, care nu mai poate da nimic nou. Este dorința ca răposatul să fi existat, ori el a existat!“[7]

Este reuşita perfectă a doliului – când nu mai rămân decât blândețea amintirii şi bucuria ei, recunoştința, adevărul etern a ceea ce

---

1 *Poemul naturii*, IV, 1058. Plăcerea este pură, spun epicurienii, atunci când nu este amestecată cu suferință, frustrare sau angoasă – ceea ce pasiunea interzice. 4 *Ibid.*, 1071 *(volgivaga Venere)*.

2 *Ibid.*, 1071 *(volgivaga Venere)*.

3 Cum spunea Montaigne (*Eseuri*, III, 5), dar este o expresie care apare încă de la Lucrețiu (*Poemul naturii*, IV, 1278). Montaigne mai foloseşte şi expresia „prietenie maritală“ (*Eseuri*, III, 9), expresie care n-ar putea decât să-l încânte pe un discipol al lui Epicur.

4 Spinoza, *Etica*, III, prop. 35, demonstrație şi notă.

5 *Phaidros*, primul discurs al lui Socrate, 237*a* – 241*d*.

6 *La pesanteur et la grâce*.

7 *Ibid.*

a fost. Dar și prezentul este în aceeași măsură etern: în sensul și cu condiția să nu fie orientată spre un fals consum după modelul viitorului, iubirea trupească, iubirea pentru trupurile vii poate fi și ea, uneori, de o puritate absolută: este dorința de a trăi în prezent și la modul perfect. Dorim ca un anume trup să existe, iar el există. Ce am putea dori mai mult? Sunt conștient de faptul că, de cele mai multe ori, lucrurile nu sunt atât de simple: cu dorința se amestecă sentimentul privațiunii, violența, aviditatea (câți bărbați nu-și închipuie că doresc o femeie, când ei nu doresc de fapt decât orgasmul?) – o întreagă zonă obscură a dorinței, un întreg joc tulbure și tulburător al transgresiunii, al profanării (sacrul, spuneam mai devreme, este acel ceva care poate fi profanat: corpul uman este sacru), toată această fascinație – exclusiv omenească! – pentru animalul din noi înșine și din ceilalți, tot acest joc între viață și moarte, între plăcere și durere, între sublim și ticăloșie, pe scurt tot ceea ce este mai mult erotism decât iubire, între două corpuri care se înfruntă și se caută... Acestea nu sunt însă impure, sau nu apar ca atare decât în comparație cu altceva: fiara nu-l face să viseze decât pe om, perversiunea nu atrage decât prin încălcarea de lege pe care o presupune, ticăloșia – prin sublimul de care își bate joc. Eros nu ar putea exista – sau oricum n-ar avea nimic erotic în el – fără *Philia* și *Agapè* (n-ar mai fi decât impuls animalic: ce plictiseală!) și sunt convins, cum era și Freud, că este adevărată și reciproca. Am mai ști ceva despre iubire dacă n-ar fi dorința? Și ce valoare ar mai avea dorința dacă n-ar exista iubire? Nici Eros fără *Philia – Agapè*, dar nici *Philia – Agapè* fără Eros. Trebuie să ne obișnuim cu ele împreună, sau mai degrabă cu abisul care le desparte. Căci aici își află omul locul: nici înger, nici animal, ci întâlnirea imposibilă și necesară dintre cele două. „Ce are sub pântec", spunea Nietzsche, „este motivul pentru care omului îi este puțin mai greu să se considere zeu". Cu atât mai bine: aceasta este singura condiție pentru a fi și a rămâne o ființă umană. Sexualitatea este totodată și o lecție de umilință, pe care nu obosim niciodată să o aprofundăm. Cât de flecară și de înfumurată pare, pe lângă ea, filosofia! Iar religia, cât de naivă! Trupul ne învață mai multe decât cărțile, iar cărțile nu au valoare decât cu condiția să nu ne mintă atunci când povestesc despre trup. Puritatea nu este totuna cu falsa pudoare. „Puritatea absolută", scrie Simone Weil, „poate contempla și purul,

și impurul; omul impur nu poate nici una, nici alta: de prima îi este teamă, a doua îl absoarbe."[1]

Celui pur nu îi este teamă de nimic: el știe că „nimic nu este întinat prin sine"[2], sau, altfel spus, că „toate sunt curate pentru cei curați".[3]

De aceea, spune Simone Weil, „puritatea este puterea de a contempla murdăria".[4]

Ceea ce înseamnă a o dizolva (pentru că nimic nu este impur în sine) în puritatea privirii: îndrăgostiții fac dragoste în plină zi, iar ceea ce alții numesc obscenitate are, pentru ei, strălucirea soarelui.

Să rezumăm cele spuse până acum. A fi pur înseamnă a fi fără amestec, motiv pentru care puritatea nu există sau nu este omenească. Dar nici murdăria din noi nu este absolută, egală și definitivă: a te ști impur presupune cel puțin o anumită idee, un anumit ideal de puritate despre care ne vorbește uneori arta (cum ar fi Dinu Lipatti interpretând Mozart sau Bach, ori Vermeer, sau Eluard...) și de care ne apropie uneori viața (în cazul iubirii față de prieteni sau față de cei duși dintre noi). Această puritate nu este o esență eternă, ci rezultatul unui efort de purificare – de sublimare, ar spune Freud – prin care iubirea se înalță, eliberându-se de sine: corpul este creuzetul, dorința este flacăra (care „consumă tot ceea ce nu este aur pur", spunea Fénelon[5]), iar ceea ce rămâne – dacă mai rămâne ceva – este adesea eliberat de orice speranță, „un act de iubire pură și cu totul dezinteresată".[6]

Puritatea nu este un lucru și nici măcar o proprietate a realului: puritatea este un anumit mod de a iubi și nimic altceva.

Este puritatea o virtute? Fără îndoială, sau mai bine zis este ceea ce permite iubirii să fie o virtute și să țină locul tuturor celorlalte. Nu trebuie deci confundată puritatea cu reținerea, cu pudibonderia sau cu castitatea. Despre puritate putem vorbi de fiecare dată când iubirea „încetează să se mai amestece cu interesul"[7] sau, mai degrabă (pentru că puritatea nu este niciodată absolută), în măsura în care iubirea dă dovadă de dezinteres: putem iubi cu

---

[1] Simone Weil. *Op. cit.*
[2] *Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, XIV, 14.
[3] *Epistola către Tit a Sfântului Apostol Pavel*. I, 15.
[4] *Op. cit.*
[5] *Op. cit.*
[6] Fénelon, *ibid.*
[7] Fénelon, *ibid.*

puritate şi adevărul, şi dreptatea, şi frumuseţea, şi – de ce nu? – femeia sau bărbatul care ne stă alături, care ni se dăruie şi a cărui existenţă (mai mult decât posedarea!) este suficientă pentru a ne face fericiţi. Puritatea înseamnă iubire fără lăcomie, fără jinduire[1], aşa cum iubim frumuseţea unui peisaj, fragilitatea unui copil, singurătatea unui prieten sau, uneori, chiar pe femeia sau bărbatul pe care îi dorim trupeşte. Nu există puritate absolută, dar nici murdărie absolută şi definitivă. Se întâmplă uneori ca iubirea, plăcerea sau fericirea să ne elibereze într-o oarecare măsură de noi înşine, de lăcomia şi de egoismul nostru. Se întâmplă chiar (mulţi dintre noi au trăit-o sau au presimţit-o) ca iubirea să se purifice prin iubire până într-atât încât subiectul i se pierde şi se salvează, până când nu mai este decât bucurie şi iubire (iubire „eliberată de orice apartenenţă", cum spune Christian Bobin), până când nu mai rămâne altceva decât totul şi puritatea acestui tot. „Fericirea nu este răsplata virtuţii, ci virtutea însăşi; şi nu ne bucurăm de ea pentru că ne înfrânăm poftele senzuale ci, dimpotrivă, faptul că ne bucurăm de ea face să ne putem înfrâna poftele senzuale", spune Spinoza[2].

Aceasta este ultima frază din Etica, dovadă că mai avem mult de mers până să ajungem la o astfel de stare.

Drumul acesta este însă o cale a purităţii – oricâte obstacole impure am întâlni pe parcurs.

---

[1] Idee pe care o găsim de asemenea la Simone Weil şi care le rezumă pe toate celelalte: vezi, în acest sens, *Attente de Dieu* (Fayard, 1966, reed. 1977) şi articolele lui Aime Forest (*„Simone Weil et l'idée de purification"*) şi Georges Charot (*„Simone Weil ou la rencontre de la pureté et de l'amour"*), în *Cahiers Simone Weil*, nr. VI, 3 (septembrie 1983).

[3] *Etica*, V, propoziţia 42.

15

BLÂNDEȚEA

Blândețea este o virtute feminină. Poate tocmai de aceea le este atât de dragă bărbaților!

Veți obiecta că virtuțile nu au sex, ceea ce este adevărat. Oamenii însă au, iar sexul le influențează toate gesturile, toate sentimentele și chiar toate virtuțile. Virilitatea, indiferent ce ar putea sugera etimologia, nu este și nici nu poate crea o virtute. Există însă moduri mai mult sau mai puțin virile, precum și mai mult sau mai puțin feminine de a fi virtuos. Curajul unui bărbat nu este totuna cu curajul unei femei: același lucru este valabil și în cazul iubirii. Să ne oprim la Simone Weil sau Etty Hillesum: nici un bărbat n-ar putea să scrie, să trăiască sau să iubească asemeni lor... Numai adevărul este absolut universal, deci asexuat. Dar adevărul nu are nici morală, nici sentimente, nici voință... Cum ar putea fi el virtuos? Nu există altă virtute decât a dorinței, și care dorință este asexuată? „Există ceva ce ține de testicule", spune Diderot, „în adâncul raționamentelor noastre cele mai sublime și al celor mai elevate pasiuni"[1].

În acea epocă, cuvîntul „testicule" putea să însemne, la fel de bine, „ovare", fără ca aceasta să anuleze diferențierea la care mă refeream mai înainte... Dacă nu există altă valoare decât pentru și prin dorință, este normal atunci ca toate valorile noastre să fie sexuate[2].

Desigur, nu în sensul că ele sunt, fiecare, rezervate în exclusivitate unuia dintre sexe, ci în sensul că fiecare individ are, în funcție de ceea ce este, bărbat sau femeie, un fel sau altul, predo-

---

[1] *Scrisoare către Falconet*, iulie 1767, citată de Ch. Guyot. *Diderot par lui-même*, Seuil. 1957.

[2] Concluzie la care a ajuns Tzvetan Todorov, reflectând la morală pe baza experienței lagărelor de concentrare, în *Confruntarea cu extrema: victime și torționari în secolul XX*, Ed. Humanitas. 1996. trad. Traian Nica.

minant masculin sau predominant feminin (iar sexul biologic nu este suficient pentru a determina diferențierea!) de a trăi virtuțile sau de a da dovadă de lipsa lor... Ce dezastru ar fi, remarca Todorov, dacă „întreaga lume s-ar alinia valorilor masculine"[1]!

Ar fi triumful războaielor, fie ele și drepte, și al ideilor, fie ele și generoase. Ar lipsi esențialul: iubirea, adică blândețea și viața însăși (nu cred că poate cineva contesta ideea că, pentru individ ca și pentru întreaga specie umană, iubirea începe cu iubirea maternă!). Să nu-mi replicați că și femeile au idei: nu mă număr printre aceia care să nu-și fi dat seama de aceasta. Dar am remarcat și că femeile se lasă mai rar păcălite de idei, fapt care nu poate fi decât în avantajul lor. Puține femei, cred eu, ar fi acceptat să scrie *Critica rațiunii pure*, sau marea *Logică* a lui Hegel, pentru că aceste cărți, oricât de geniale ar fi, sunt greoaie și plictisitoare. Ele presupun un intelect serios, o credință în forța ideilor și o idolatrizare a conceptului pe care existența celei mai mici fărâme de feminitate, chiar și în cazul bărbaților, le face improbabile și care ar fi ridicole dacă n-ar fi ucigătoare. Ce poate fi mai sărac și mai lipsit de viață decât o abstracțiune și ce poate fi mai ridicol decât s-o iei cu totul în serios?

Cât despre violența feminină, i-am fost și acesteia martor, câteodată. Dar cine poate crede că este o simplă întâmplare faptul că aproape toate crimele sângeroase sunt comise de bărbați? Sau că, dintre copii, numai băieții, cu puține excepții, se joacă de-a războiul? Sau că bărbații, tot cu puține excepții, sunt cei care fac războaiele și găsesc chiar satisfacție în ele? Veți obiecta că toate acestea țin de cultură, la fel sau chiar mai mult decât de natură. Se poate, dar ce importanță are? Eu n-am susținut niciodată că feminitatea sau virilitatea ar fi exclusiv biologice. Diferențierea sexuală este prea importantă, prea omniprezentă pentru a nu se explica simultan prin trup și prin educație, prin cultură și prin natură. Cultura, însă, aparține și ea realității. Să fie adevărat că „nu te naști, ci devii femeie"*? Lucrurile nu sunt atât de simple. Omul se naște femeie sau bărbat, după care devine ceea ce este. Virilitatea nu este nici virtute, nici păcat. Este însă o forță, așa cum feminitatea poate fi și bogăție (inclusiv în cazul bărbaților), și forță, însă de altă natură. Totul este sexuat în noi – sau aproape totul, țin să

---

[1] *Ibid.*

* Formulă aparținând scriitoarei Simone de Beauvoir, în vol. II al operei sale *Al doilea sex* (n. tr.)

precizez – şi este cu atât mai bine. Ce diferenţiere poate fi mai bogată şi mai de dorit?

Să revenim însă la blândeţe. Caracterul său feminin – sau care îi dă aparenţa de feminitate – stă în curajul lipsit de violenţă, în forţa fără duritate, în iubirea fără agresivitate. Este acel ceva surprins atât de bine în muzica lui Schubert şi în cărţile lui Etty Hillesum. Blândeţea este în primul rând o stare de pace, reală sau dorită: este contrariul războiului, al cruzimii, al brutalităţii, al agresivităţii, al violenţei... Este o pace interioară, singura pace care este în acelaşi timp şi o virtute. Ea poate fi uneori tulburată de angoase şi de suferinţă (Schubert), altă dată iluminată de fericire şi recunoştinţă (Etty Hillesum), dar este întotdeauna lipsită de ură, de duritate, de insensibilitate. „A fi tare şi a fi dur sunt două lucruri diferite", scrie Etty Hillesum în 1942.[1]

Ceea ce le deosebeşte este blândeţea. Este iubire în stare de pace – chiar în vreme de război – iubire cu atât mai puternică cu cât este întărită, şi cu atât mai blândă. Agresivitatea este o slăbiciune, furia este o slăbiciune şi violenţa însăşi, când nu mai poate fi stăpânită, tot slăbiciune este. Şi ce altceva dacă nu blândeţea poate stăpâni violenţa, furia şi agresivitatea? Blândeţea este o forţă, iar prin aceasta devine virtute: este forţa în stare de pace, forţa liniştită şi blândă, plină de răbdare şi de bunătate. Priviţi o mamă şi pe copilul ei („Blândeţea îi este singura credinţă"[2]).

Amintiţi-vă de Iisus Christos şi de Buddha. Blândeţea seamănă cel mai mult cu iubirea, mai mult decât generozitatea sau compasiunea şi fără a se confunda cu vreuna dintre ele, deşi de obicei le însoţeşte. Compasiunea înseamnă a suferi din cauza suferinţei altuia; blândeţea este însă refuzul de a produce sau de a spori această suferinţă. Generozitatea vrea să facă bine altuia; blândeţea refuză să-i facă rău. Aceasta pare să încline balanţa în favoarea generozităţii, şi poate că aşa şi este. Multe acte de generozitate sunt însă inoportune, copleşitoare şi brutale, iar puţină blândeţe le-ar fi făcut mai uşoare şi mai amabile. Ca să nu mai vorbim de faptul că blândeţea duce la generozitate: dacă nu îi faci cuiva binele cerut, care îţi stă în puteri, înseamnă că îi faci rău. Blândeţea este mai presus şi de compasiune, pentru că anticipează, pentru că nu are

---

[1] *Une vie boulversée* (*Journal*, 1941-1943), trad. franceză Seuil, 1985.

[2] Cum spunea Camus, referindu-se la mama sa (*Le premier homme*, Gallimard, 1994, carte în care mai spune că „Pentru fiecare dintre noi, mama *este* Dumnezeu").

nevoie de vreun semn de durere care să o pună în mişcare. Ea are o latură negativă, faţă de caracterul absolut afirmativ al generozităţii, dar şi una pozitivă, faţă de caracterul absolut reactiv al compasiunii. Blândeţea se menţine între cele două, fără nimic apăsător, sau ostentativ, fără nimic care să forţeze sau să agreseze. Citam mai înainte, referindu-mă la puritate, remarcabila formulare a lui Pavese, din *Jurnal:* „Vei şti că eşti iubit în ziua în care îţi vei putea arăta slăbiciunea fără ca celălalt să se servească de aceasta pentru a-şi afirma forţa". Înseamnă a dori puritate în dragoste, spuneam atunci, dar înseamnă şi blândeţe în dragoste – adică pur şi simplu iubire. Blândeţea şi puritatea sunt aproape inseparabile, pentru că violenţa este răul primar, obscenitatea primară, pentru că egoismul corupe întreaga fiinţă, făcând-o lacomă şi brutală. În schimb, câtă delicateţe, câtă blândeţe şi câtă puritate există în mângâierile îndrăgostiţilor! Violenţa, brutalitatea şi obscenitatea, care ţin de firea omului, dispar în asemenea momente. Când îndrăgostitul îşi numeşte iubita „sufletul meu", nu rosteşte numai o vorbă de dragoste, ci pune în ea tot adevărul şi toată blândeţea...

Dacă valorile sunt sexuate – remarcă Todorov – atunci orice individ este obligatoriu heteroclit, imperfect, incomplet: numai în androginism sau în cuplu putem găsi drumul către o omenire mai împlinită şi, prin aceasta, mai umană[1].

Aproape întotdeauna, bărbatul se salvează de cele mai rele lucruri care i s-ar putea întâmpla prin acea parte de feminitate pe care o poartă în sine. Să ne aducem aminte de urâţenia convoaielor soldăţeşti, de toate ororile puşcăriilor, de toată vulgaritatea exclusiv masculină. Nu ştiu dacă se poate spune acelaşi lucru şi despre femei, dacă au şi ele nevoie, în egală măsură, de o doză de masculinitate. „Femeia este mai aproape de uman decât bărbatul", spune Rilke. Androginia, în cazul femeilor, poate fi o bogăţie, o sursă de farmec şi o forţă, desigur. Este însă şi o necesitate? Sau o virtute? Feminitatea este prea des confundată cu isteria, care nu este nimic altceva (şi aceasta este valabil şi în cazul bărbaţilor) decât caricatura ei patologică. Isterica vrea să seducă, să fie iubită,

---

[1] *Op. cit.* „Nu cred că mai trebuie să precizez", adaugă Todorov, „că prin cuplu nu înţeleg un bărbat şi o femeie, ci, la fel de bine, doi bărbaţi sau două femei. Pe de altă parte, nu punem aici problema stabilităţii cuplului respectiv". Umanitatea este sexuată şi bisexuată – diferenţiere pe care o simţim fiecare dintre noi şi care nu impune un anumit comportament sexual.

să pară altfel decât este... Aceasta nu mai înseamnă blândețe și nici iubire, ci narcisism, artificiu, agresivitate deturnată, dorință de dominație („Isterica", spune Lacan, „își caută un stăpân pe care să-l stăpânească"), un fel de seducție, dar în sensul de rătăcire și de abuz... Este un război amoros, contrar iubirii, este arta cuceririi, contrară dărniciei, arta ostentației, contrară adevărului. Blândețea înseamnă cu totul altceva: acceptare, respect, deschidere. Să fie ea o virtute pasivă, o virtute a supunerii și a acceptării? Se prea poate, dar aceasta o face și mai importantă. Cum ar putea fi concepute înțelepciunea, iubirea și chiar acțiunea dacă nu ar exista pasivitatea care să le pună în evidență prin contrast? Aceste lucruri, care pe un occidental îl șochează, sunt de la sine înțelese în Orient. Poate din cauză că Orientul este feminin, cum sugerează Lévi-Strauss[1], sau, oricum, mai puțin orbit de valorile virilității. Acțiunea nu este totuna cu activismul, cu agitația și cu nerăbdarea. Dar nici pasivitatea nu înseamnă inactivitate sau lenevie. Lasă-te purtat de curent, spune Prajnânpad, înoată cu el, în el, mai degrabă decât să te epuizezi luptând împotriva lui[2].

Blândețea se supune realității, vieții, devenirii, chiar cotidianului: este o virtute a supleței, a răbdării, a devotamentului, a adaptabilității, contrară „masculului nerăbdător și pretențios", cum spune Rilke, este antonimul rigidității și grabei, forței îndărătnice. Efortul și acțiunea nu sunt întotdeauna suficiente. „Printr-o lege a firii", susține Tucidide, „orice ființă exercită întotdeauna întreaga putere de care dispune". Blândețea este excepția de la această regulă: este putere asupra propriei ființe și, la nevoie, chiar împotriva ei. Iubirea înseamnă cedare, arată Simone Weil, înseamnă refuzul exercitării propriei forțe, puteri și violențe: iubirea este blândețe și dat[3].

---

[1] *Tropice triste.*

[2] Despre Svâmi Prajnânpad, care este unul dintre maeștrii spirituali ai timpurilor noastre, în S. Prakash, *L'expérience de l'unité,* trad. franceză, Ed. L'originel, 1986, precum și în prefața scrisă de mine la vol. 2 al corespondenței sale (*Les yeux ouverts,* L'originel 1989). Despre pasivitate – în vol. 1. *L'art de voir.* O prezentare mai pedagogică, dar bogată și precisă, îi face D. Roumanoff în cele trei volume Svâmi Prajnânpad. *La table ronde* (1989, 1990, 1991), iar pentru o prezentare liberă și mai personală – lucrările lui Arnaud Desjardins, cel care l-a făcut de altfel cunoscut în Franța pe Svâmi Prajnânpad.

[3] *Attente de Dieu,* Fayard 1966; *La pesanteur et la grâce.*

Este contrariul violului, al crimei, al dominației. Este Eros eliberat de Thanatos și, totodată, de sine. Virtute supranaturală, spune Simone Weil, dar cu asta nu sunt de acord: priviți de exemplu o pisică împreună cu puii ei, sau un cățel jucându-se cu copiii... Nu omenirea a inventat blândețea, dar o cultivă și se hrănește din ea, aceasta fiind ceea ce face omenirea mai umană.

Înțeleptul, spune Spinoza, acționează „cu omenie și cu blândețe" *(humaniter et benigne)*[1].

Această blândețe este bunătatea despre care vorbește Montaigne, pe care o datorăm nu doar semenilor noștri, ci și animalelor, și plantelor[2].

Este refuzul de a produce suferință, de a distruge fără să fie nevoie, de a pustii. Este respect, protecție, bunăvoință. Blândețea nu atinge încă nivelul milei, care presupune să-ți iubești aproapele ca pe tine însuți și să adopți ceea ce Rousseau numește „maxima sublimă": „Fă altuia numai ceea ce vrei să ți se facă ție"[3].

Blândețea nu tinde atât de departe, ea este mai degrabă un fel de bunătate spontană și naturală, căreia i se potrivește maxima, nu atât de perfectă, dar mai utilă decât precedenta: *„Binele tău să facă altora cât mai puțin rău posibil"*[4].

Această maximă a blândeții este fără îndoială mai puțin elevată, mai puțin pretențioasă și mai puțin exaltată decât cea a milei, dar este mai accesibilă și, deci, mai utilă și mai necesară. Se poate trăi și fără milă, după cum dovedește întreaga istorie a umanității. Nu însă și fără un dram de blândețe.

Grecii, și mai ales atenienii, se lăudau că ei au adus pe lume blândețea[5].

---

[1] *Etica*, IV, nota 1 la propoziția 37.

[2] *Eseuri*, II, 11.

[3] *Discours sur l'origine de l'egalité*, Pléïade. Cum remarca J. Starobinski într-o notă din cap. 1 al ediției, avem aici o referire implicită la *Evanghelia după Matei*, VII, 12 și *Luca*, VI, 31.

[4] *Ibid.* Această maximă este, spune Rousseau, inspirată de milă – și este foarte posibil să fie așa. Cele două nu trebuie însă confundate, căci mila presupune existența unei suferințe a celuilalt, pe când blândețea, dacă o anticipează, încearcă să o evite. Este o compasiune fără obiect, eliberată deci de suferință (o compasiune non-reactivă).

[5] Jacqueline de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

Prin aceasta, înțelegeau contrariul barbariei, fapt care transformă blândețea aproape într-un sinonim al civilizației. Etnocentrismul nu datează de ieri, de azi. Este adevărat totuși că civilizația noastră își are originea în Elada, și deci că blândețea noastră datorează obligatoriu ceva grecilor din Antichitate. Ce era blândețea *(praotès)* pentru aceștia? Același lucru ca și pentru noi: contrariul războiului (primele exemple atestate sunt cele ale folosirii verbului, care înseamnă *a liniști, a potoli*)[1], contrariul îndârjirii, al violenței și al durității. Este nu atât o virtute, cât punctul de întâlnire a mai multora și sursa lor comună:

„La nivelul cel mai modest, blândețea desemnează gentilețea manierelor și bunăvoința dovedită față de ceilalți. Dar ea poate interveni și într-un context mai nobil. Manifestându-se față de cei nefericiți, blândețea se apropie de generozitate sau de bunătate; față de vinovați, blândețea devine indulgență și înțelegere; față de necunoscuți, față de oameni în general – este omenie și aproape milă. La fel în viața politică, unde blândețea poate fi tolerantă și chiar clementă, în funcție de adresant, cetățenii în general sau cei învinși. La originea acestor valori diferite stă o singură înclinație sufletească, aceea de a-l privi pe celălalt ca pe un om căruia vrei să-i faci bine dacă îți stă în puteri, sau dacă astfel nu își încalci alte îndatoriri. Iar grecii au avut acest sentiment al unității, căci, altfel, valori atât de diferite n-ar fi fost desemnate la nevoie printr-un singur cuvânt: *praos*“[2]

Aristotel face din blândețe o virtute în sine[3], reprezentând calea de mijloc între cele două defecte care sunt irascibilitatea și moliciunea: omul blând se află la mijloc, între „cel coleric, dificil și sălbatic“ și „cel servil și neghiob“, din cale afară de impasibil, de placid[4].

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] Cu toate reticențele lui Platon, care prefera blândeții dreptatea și cunoașterea (vezi analizele bogate și nuanțate făcut de Jacqueline de Romilly, *op. cit.*). Epicur, ca de obicei, este de partea lui Aristotel: despre legendara blândețe a lui Epicur, în A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius*, Vrin, 1961, precum și *Sentințele vaticane*, 36.

[4] *Etica eudemică*, II, 3, 1220 *b* 35 și III, 3, 1231 *b* 5-27; *Etica nicomahică*, IV, 11, 1125 *b* 26 – 1126 *b* 9; sunt, de asemenea, interesante comentariile Jacquelinei de Romilly, în *op. cit.*

Căci există şi înverşunări drepte şi necesare, după cum există şi războaie drepte, şi violenţe justificate: aici numai blândeţea este cea care are un cuvânt de spus. Aristotel este totuşi nemulţumit că virtutea pe care a descris-o, *praotès*, „înclină periculos în sensul absenţei"[1].

Dacă omul blând este cel care „se înfurie împotriva lucrurilor nedrepte, a persoanelor nevirtuoase, în momentul în care trebuie şi atâta timp cât este nevoie"[2], această definiţie nu clarifică cu mult mai mult problema criteriilor şi a limitelor. Un om blând este numit astfel doar pentru că este mai blând decât unii dintre semenii săi, dar cine ştie până unde va merge blândeţea lui? Şi cine are căderea să judece obiectul, întinderea şi durata legitimă a unei înverşunări? Blândeţea se poate opune aici, şi se opune de fapt mărinimiei, aşa cum mândria grecilor se opune umilinţei iudeo-creştine: „A îndura batjocura sau a lăsa, cu indiferenţă, să-ţi fie insultaţi prietenii sunt fapte care dovedesc un suflet de nimic", scrie Aristotel[3].

Profesorul lui Alexandru cel Mare, ca şi elevul său, nu era deloc dispus să întoarcă şi celălalt obraz[4]...

Există un extremism al blândeţii care, în funcţie de punctul de vedere adoptat, poate fi considerat fie sublim, fie demn de dispreţ. În orice caz, nu este un semn de laşitate, pentru că blândeţea nu este ceea ce este decât cu condiţia ca frica să nu aibă nici un cuvânt de spus. Aici se pune problema de a alege între logica onoarei şi cea a milei, şi nimeni nu se îndoieşte de care parte anume se plasează blândeţea.

Să propovăduim blândeţea ca să predicăm non-violenţa? Nu este chiar atât de simplu, căci non-violenţa, împinsă până la limită, nu ne permite să combatem eficient violenţa criminală sau barbară nici măcar atunci când aceasta ne-ar viza personal – caz în care

---

[1] Cum afirmă Jacqueline de Romilly, în *op. cit.*, şi cum recunoaşte Aristotel însuşi (*Etica nicomahică*, IV, 11, 1125 *b* 31 – 1126 *a* 2).

[2] *Etica nicomahică*, IV, 11, 1125 *b* 31 – 1126 *a* 2.

[3] *Ibid.*, 1126 *a* 7-8.

[4] Contrar, desigur, învăţăturii Evangheliei, căreia i se uită prea des extrema radicalitate: „Aţi auzit că s-a zis: Ochi pentru ochi şi dinte pentru dinte. Eu însă vă spun vouă: nu vă împotriviţi celui rău; iar cui te loveşte peste obrazul drept, întoarce-i şi pe celălalt. Celui ce voieşte să se judece cu tine să-ţi ia haina, lasă-i şi cămaşa" (*Evanghelia după Matei*, V, 38-40).

mila ne-ar putea justifica lipsa de reacţie. nici atunci când îi cad victime alţii, cum ar fi o situaţie în care sunt ucişi sau oprimaţi nevinovaţi lipsiţi de apărare – ceea ce nici mila şi nici dreptatea nu pot tolera. Cine nu s-ar lupta pentru a salva un copil? Cui nu i-ar fi ruşine dacă n-ar fi făcut-o? „Non-violenţa nu este bună", scrie Simone Weil, „decât atunci când este eficientă"[1].

Altfel spus, alegerea nu ţine de un principiu, ci de circumstanţe. Dacă are efecte pozitive sau dacă devine o sursă de satisfacţii mai mari, non-violenţa este o soluţie ideală – credea Gandhi, în India. Prudenţa însă, de care nu ne putem dispensa, ne îndeamnă însă să măsurăm gradul de eficienţă a faptelor noastre atunci când este vorba de soarta altuia, fără ca prin aceasta să dăm dovadă de lipsă de milă. Cum ar trebui să reacţioneze, de exemplu, un bărbat în faţa căruia este atacată o femeie? „Să recurgă la forţă", răspunde Simone Weil, „cel puţin în cazul în care nu este în stare să o apere, cu aceleaşi şanse de succes, şi fără violenţă"[2].

Aceasta depinde, desigur, de indivizi, de situaţie şi, adaugă Simone Weil, „de adversar"[3].

Non-violenţa funcţionează, poate, împotriva unor trupe asemeni celor britanice din India colonială. Dar împotriva lui Hitler şi a diviziilor lui de tancuri? Violenţa este de preferat complicităţii, slăbiciunii în faţa ororii sau tolerării răului.

Cei care iubesc pacea şi sunt gata să o apere, chiar prin forţă, nu trebuie confundaţi cu pacifiştii, care refuză orice război, indiferent pentru ce şi împotriva cui ar fi acesta. Ar fi ca şi cum am ridica blândeţea la rang de sistem, absolutizând-o şi interzicând apărarea valorii de la care am plecat – pacea. Etică a convingerii, spunea Max Weber, dar iresponsabilă uneori, pentru că este prea convingătoare... Nu există valoare absolută şi oricum blândeţea nu ar putea fi astfel, după cum nu poate fi nici un sistem moral, nici o virtute suficientă. Nici măcar iubirea nu poate scuza sau justifica orice: ea nu ţine loc de prudenţă şi nici de dreptate. *A fortiori,* nici blândeţea nu ne este de folos decât dacă nu renunţăm la dreptatea şi dragostea pe care o datorăm celor slabi, victimelor, dar nu călăilor.

În ce situaţii se poate atunci vorbi despre dreptul moral, despre datoria de a lupta şi, mai ales, de a ucide? Numai atunci când sunt

---

[1] *La pesanteur et la grâce*, „La violence".
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

necesare pentru a stăvili un rău mai acut – cum ar fi un număr mai mare de victime, mai multă suferință sau mai multă violență... Se poate riposta că fiecare judecă în felul lui, drept care un asemenea principiu nu oferă nici o garanție. Cum ar putea fi, însă, altfel? Nu există decât cazuri particulare, deosebite fiecare de celălalt, și nimeni nu poate judeca în locul nostru. Poate fi, de exemplu, justificată pedeapsa cu moartea? De ce nu, dacă este eficace? În asemenea domenii, problema nu este atât morală, cât tehnică și politică. Dacă pedeapsa cu moartea, aplicată ucigașilor de copii, poate salva viețile altor prunci (printr-un eventual efect descurajant sau măcar prin împiedicarea recidivei), cine s-ar pronunța pentru abolirea ei? Putem admite până și faptul că pedeapsa cu moartea nu ar însemna execuții efective. Sau, dimpotrivă, să respectăm viața oamenilor la modul absolut?

Dar atunci ar trebui condamnate și avorturile, chiar orice fel de avort: de ce să fie protejat un ucigaș de copii și nu un copil, fie el și nenăscut? În acest caz, n-am fi avut nici dreptul să ucidem naziști în cel de-al doilea război mondial, iar judecătorii de la Nurnberg ar fi vinovați că i-au trimis la moarte pe Goering, pe Ribbentrop și pe ceilalți. Absolutul rămâne absolut și, prin definiție, nu depinde nici de circumstanțe, nici de indivizi. Pentru mine, care consider că nimic nu este absolut (ce poate fi mai relativ decât viața, decât valoarea vieții?), problema este de oportunitate, de măsură și de eficacitate, ținând nu atât de blândețe, cât de prudență – sau, mai bine spus, de blândețe, cât de prudență – sau, mai bine spus, de blândețe, sub controlul prudenței și al milei. Important este nu să pedepsești, ci să preîntâmpini. În ceea ce privește pedeapsa cu moartea, în problemele de drept comun, nu am nici o părere și, de altfel, nici nu-i dau prea mare improtanță: nu-mi dau seama dacă este de preferat închisoarea pe viață sau pe douăzeci – treizeci de ani. Marcel Conche a propus o soluție rezonabilă, care îmi convine mai mult[1].

Nu voi fi, însă, niciodată de acord cu cei care spun că nu trebuie să ucizi, indiferent de situație, și că, de exemplu, Hitler, dacă ar fi fost prins de viu, sau acoliții lui, ar fi trebuit să-și sfârșească zilele în închisoare. Închisorile sunt prea puțin sigure, prea slab

---

[1] Nu *abolirea* pedepsei cu moartea, ci *suspendarea* ei, care „ar putea fi ridicată, de exemplu, dacă am avea din nou de-a face cu inamici publici de tipul celor care au fost judecați la Nurnberg": *Le fondement de la morale*, cap. 29 și 30, pag. 124-130, Ed. de Megare, 1982, reed. PUF, 1993.

păzite, iar victimele – trecute și viitoare – au dreptul de a cere mai mult.

Problemă politică sau tehnică, după cum spuneam, dar care nu rezolvă însă aspectul moral. Să admitem că omorul poate fi uneori un act legitim, atunci când se evită astfel o nenorocire mai mare. Valoarea individuală a actului va fi aceeași pentru toți în situații presupuse comune (de exemplu în război). Rămâne ca fiecare să judece și să decidă pentru el însuși. Dar cum putem hotărî, în lipsa unui sistem de valori? Simone Weil, cu obișnuita ei rigoare, propune un criteriu plin de blândețe:

„Război. Păstrează în tine neîntinată dragostea de viață și nu ucide niciodată fără să fii gata să-ți accepți propria moarte. Dacă viața lui X ar fi legată de a ta până într-atât încât să muriți împreună, ai mai vrea ca acesta să moară? Dacă trupul și sufletul tău aspiră la viață și, cu toate acestea, poți răspunde afirmativ fără să minți, atunci ai dreptul să îl ucizi“[1].

Prea puțini pot atinge un astfel de nivel de blândețe, și numai ei pot fi, uneori, violenți, fără să-și atragă nici o vină. Cât despre noi, care suntem departe de o asemenea perfecțiune, aceasta nu înseamnă că violența nu ne este niciodată justificată (și chiar este, atunci când fără ea s-ar produce un lucru mai rău), ci pur și simplu că ea nu este niciodată inocentă. Fericiți cei blânzi[2]?

Ei nu cer nimic. Dar numai ei pot fi violenți în deplină nevinovăție. Pentru ceilalți, blândețea are menirea de a limita violența, atât cât se poate, la un minim necesar sau acceptabil.

Virtute feminină, singura în stare să îi facă pe oameni umani.

---

[1] *Op. cit.* pag. 91.

[2] Cum spune a doua fericire: *Evanghelia după Matei* V. 4.

16

BUNA-CREDINȚĂ

A fost destul de greu să găsesc cuvântul potrivit pentru a o desemna, dintre toate virtuțile, pe aceea care reglementează raporturile noastre cu adevărul. M-am gândit mai întâi la *sinceritate*, apoi la *veracitate* sau *veridicitate* (mai potrivite, dacă nu ar fi, practic, absente din limbajul curent), oprindu-mă, un timp, chiar și la autenticitate... În cele din urmă, m-am hotărât pentru *buna-credință*, conștient fiind că ceea ce mi-am propus poate depăși înțelesul obișnuit al termenului. Dar, cu toată buna-credință, n-am găsit altceva mai potrivit.

Ce este buna-credință? Este un fapt, din punct de vedere psihologic, și o virtute, din punct de vedere moral. Ca fapt, înseamnă conformitatea gesturilor și a cuvintelor cu viața interioară, sau a acesteia cu ea însăși. Ca virtute, este iubire, respect pentru adevăr, precum și singura credință care are valoare în sine. Virtute *alètheiogală*[1], pentru că are ca obiect adevărul însuși.

Nu vreau să spun, desigur, că buna-credință are valoare de certitudine, și nici măcar de adevăr (ea exclude, în fapt, minciuna, nu eroarea), ci că omul de bună-credință spune ceea ce crede, chiar dacă se înșală, după cum și crede ceea ce spune. De aceea este buna-credință o credință, în ambele sensuri ale termenului, altfel spus, este credință și totodată fidelitate. Este credință fidelă și fidelitate în propriul crez, cel puțin în măsura în care este vorba de a crede cu adevărat. Spuneam mai înainte, referindu-mă la fidelitate, că aceasta trebuie să fie credincioasă în primul rând adevărului: am definit, astfel, destul de bine buna-credință. A fi de bună-credință nu este echivalent cu a spune întotdeauna adevărul,

---

[1] De la *alèthéia* (adevăr, în lb. greacă) și opusă desigur virtuții teologale – credința, în creștinism – pentru că aceasta îl are drept obiect pe Dumnezeu.

ci înseamnă a spune măcar adevărul despre ceea ce crezi, iar acest adevăr rămâne la fel de adevărat chiar şi atunci când te înşeli în ceea ce crezi. Este ceea ce numim uneori şi sinceritate (sau veracitate, sau francheţe...); este contrariul minciunii, al ipocriziei, al duplicităţii, pe scurt al tuturor formelor, individuale ori publice, de rea-credinţă. Nu ne putem opri, însă, aici, iar părerea mea este că există o minimă deosebire între sinceritate şi bună-credinţă. A fi sincer înseamnă a nu-i minţi pe alţii; a fi de bună-credinţă înseamnă, însă, a nu-i minţi nici pe alţii, nici pe tine însuţi. Robinson Crusoe, în singurătatea insulei sale, nu avea nevoie să fie sincer (cel puţin până la sosirea lui Vineri), iar singurătatea lui lipsea această virtute de obiect. Buna-credinţă este, însă, întotdeauna necesară şi demnă de laudă, fiind, totodată, o datorie. Datorie faţă de cine? Faţă de sine însuşi, şi atâta ne este îndeajuns.

Buna-credinţă este o sinceritate în acelaşi timp tranzitivă şi reflexivă. Ea reglementează, sau ar trebui să reglementeze, raporturile noastre cu ceilalţi şi cu noi înşine. Ea urmăreşte să realizeze, atât între oameni, cât şi în interiorul fiecăruia dintre ei, maximum de adevăr, de autenticitate şi, prin urmare, minimum de fals şi de disimulare. Nu există sinceritate absolută, dar nici iubire sau dreptate absolută: aceasta nu ne împiedică să tindem spre ele, să facem eforturi şi, câteodată, chiar să ne apropiem puţin de acest ideal... Buna-credinţă este tocmai acest efort, iar efortul în sine devine deja o virtute. O virtute intelectuală, dacă vreţi, pentru că se raportează la adevăr, dar care pune în joc (pentru că totul este adevărat, până şi erorile noastre – care sunt cu adevărat false, până şi iluziile noastre – care sunt cu adevărat iluzorii) întregul unui individ, trup şi suflet, cu toată înţelepciunea şi nebunia pe care le conţine. Este virtutea la care se referă Montaigne, când scrie: *„Aceasta este o carte de bună-credinţă, cititorule...“*[1].

Este – sau ar trebui să fie – şi virtutea prin excelenţă a intelectualilor în general şi a filosofilor în particular. Cei cărora buna-credinţă le lipseşte, sau cei care pretind că se pot dispensa de ea, nu sunt nici intelectuali, nici filosofi: ar vrea să devină, dar nu merită nici unul dintre titluri. Gândirea nu este doar o meserie, şi nici un divertisment, ci o necesitate, o necesitate umană, şi poate virtutea primordială a speciei. Nu s-a insistat îndeajuns asupra fap-

---

[1] Aceasta este practic prima frază a primului eseu – un extraordinar avertisment adresat cititorului.

tului că inventarea limbajului nu a creat nici un adevăr în sine (pentru că adevărurile sunt toate eterne), ci a adus ceva nou: posibilitatea minciunii, nu doar a şiretlicului şi a vicleniei, care există şi la animale. *Homo loquax: homo mendax.* Omul este un animal care poate minţi şi care minte. Motiv care face buna-credinţă logic posibilă şi moralmente necesară.

Veţi spune că buna-credinţă nu dovedeşte nimic, şi sunt de acord cu aceasta. Câţi ticăloşi sinceri nu există pe lume, câte erori nu sunt comise cu bună-credinţă? Nu sunt fanaticii, câteodată, oamenii cei mai lipsiţi de ipocrizie? Este plină lumea de oameni asemeni lui Tartuffe, dar cei ca Savonarola şi ca discipolii săi sunt mai numeroşi şi mai periculoşi. Un nazist de bună-credinţă rămâne tot un nazist: la ce foloseşte buna lui credinţă? Un ticălos autentic este tot ticălos: ne putem mulţumi că e autentic? Buna-credinţă nu este o virtute suficientă şi completă, după cum nu sunt nici fidelitatea, nici curajul. Buna-credinţă nu ţine loc de dreptate, de generozitate sau de iubire. Dar ce fel de dreptate ar fi aceea de rea-credinţă? Ele n-ar mai fi dreptate, iubire sau generozitate, compromise astfel de ipocrizie, de orbire, de minciună. Nici o virtute nu este cu adevărat virtuoasă fără această chemare a adevărului. Virtutea lipsită de bună-credinţă este totuna cu reaua-credinţă, şi atunci nu mai este virtute.

„Sinceritatea", spune La Rochefoucauld, „este o deschidere a inimii care ne arată aşa cum suntem; este iubire de adevăr, repulsie de a se deghiza, dorinţa de a scăpa de păcate şi de a le ispăşi prin mărturisire"[1].

Este refuzul de a înşela, de a disimula, de a înfrumuseţa, refuz care nu este nici el, uneori, decât un artificiu, o încercare de seducţie. Ceea ce nu se întâmplă întotdeauna, însă, şi asta o recunoaşte chiar şi La Rochefoucauld[2]; numai astfel iubirea de adevăr se deosebeşte de amorul propriu, care o înşală câteodată, e drept, dar care uneori este capabilă să-l depăşească. Este vorba de a iubi adevărul mai mult decât pe sine însuşi. Buna-credinţă, ca toate virtuţile, este contrariul narcisismului, al egoismului orb, al aservirii sinelui sie însuşi. Ea se apropie astfel de generozitate, umilinţă,

---

[1] „Cugetări diverse" („Despre încredere"), *Maxime şi cugetări.*
[2] Maxima 62.

curaj şi dreptate... Dreptate în angajamente şi schimburi (a-l înşela pe cumpărătorul unor mărfuri, neavertizându-l de viciile ascunse ale acestora, este un act de rea-credinţă şi, totodată, o nedreptate), curaj de a gândi şi de a spune, umilinţă în faţa adevărului, generozitate faţă de ceilalţi... Adevărul nu aparţine *ego*-ului, ci acesta din urmă îi aparţine, îl conţine şi este dizolvat de el. *Ego*-ul este întotdeauna mincinos, iluzoriu şi rău. Buna-credinţă înseamnă desprindere de el, şi prin aceasta este pozitivă.

Trebuie, deci, să spunem totul? Nu, pentru că nu este posibil. Nu ne ajunge timpul şi ne-o interzic decenţa sau blândeţea. Sinceritatea nu înseamnă nici exhibiţionism şi nici sălbăticie. Avem dreptul să tăcem şi de multe ori chiar trebuie. Buna-credinţă nu interzice tăcerea, ci minciuna, sau interzice tăcerea numai când aceasta ar fi mincinoasă), şi nici minciuna nu o interzice întotdeauna, aspect asupra căruia vom reveni. Veracitatea nu înseamnă prostie. În concluzie, adevărul este „o parte primordială şi fundamentală a virtuţii", cum spune Montaigne[1], care le condiţionează pe toate celelalte şi nu este condiţionată, în principiu, de nici una dintre ele. Adevărul nu are nevoie să fie generos, iubitor sau drept pentru a fi adevăr, nici pentru a fi o valoare şi o datorie, pe când iubirea, generozitatea sau dreptatea nu sunt virtuţi decât cu condiţia de a fi în primul rând adevărate, să fie ceea ce par, să fie, deci, de bună-credinţă. Adevărul nu se supune nici dreptăţii şi nici iubirii, adevărul nu slujeşte, nu răsplăteşte şi nici nu consolează. De aceea, continuă Montaigne, adevărul „trebuie iubit pentru el însuşi"[2].

Altfel nu se poate vorbi de bună-credinţă: „Nu este deloc suficient să spui adevărul atunci când eşti obligat sau când este în interesul tău s-o faci, după cum nu este suficient nici să nu minţi decât atunci când ai de ce te teme"[3].

Nu trebuie deci să spui totul, ci să nu spui – în afara cazurilor când o datorie superioară ţi-o interzice – decât adevărul sau ceea ce consideri că este adevărul. În acest punct intervine cazuistica, în sensul bun al cuvântului, fără a-i deruta, însă, pe cei ce sunt de bună-credinţă. Ce este cazuistica? Este studiul *cazurilor de conştiinţă*, altfel spus al problemelor morale care rezultă sau care pot rezulta în urma aplicării unor reguli generale (de exemplu „să

---

[1] *Eseuri*, II, 17.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

nu minţi") la situaţii particulare, adesea mai complicate şi mai echivoce decât regula însăşi, dar fără ca aceasta să fie mai puţin valabilă. Regula a fost foarte bine enunţată de Montaigne, şi este o regulă de bună-credinţă: „Nu trebuie să spui întodeauna totul, căci ar fi o prostie; dar ceea ce spui trebuie să spui aşa cum gândeşti, căci altfel ar fi răutate"[1].

Vom reveni asupra excepţiilor. deşi acestea nu au valoare, ca excepţii, decât prin regula pe care o presupun şi a cărei existenţă n-ar putea s-o anuleze. Buna-credinţă este această virtute care face din adevăr o valoare (într-un fel spus, căci nu există valoare în sine, un obiect al iubirii, al respectului şi voinţei...) şi căruia i se supune. Datorăm fidelitate în primul rând adevărului, fără de care fidelitatea nu este altceva decât ipocrizie. Iubirea trebuie să se îndrepte în primul rând către adevăr, fără de care din iubire nu mai rămâne decât iluzie sau minciună. Buna-credinţă este tocmai această fidelitate, această iubire în spirit şi în faptă. Mai bine spus, buna-credinţă este iubire de adevăr până într-atât încât această iubire ajunge să ne dicteze faptele, cuvintele şi chiar gândurile. Este virtutea oamenilor care merită să fie crezuţi.

Ce înseamnă, însă, un om care merită să fie crezut? Este acel om, explică Aristotel, care „iubeşte adevărul" şi, din această cauză, refuză minciuna, atât prin exces cât şi prin carenţă, atât prin fabulaţie cât şi prin omisiune.[2] Acest om urmează „calea de mijloc" între lăudăroşenie şi disimulare, între fanfaronadă şi secretomanie, între falsa glorie şi falsa modestie.[3] Este „un om fără ocolişuri, sincer şi în fapte, şi în cuvinte, care recunoaşte existenţa calităţilor proprii, fără să ascundă, dar şi fără să adauge ceva"[4]. O virtute? Desigur: „Prin ea însăşi, falsitatea este un lucru josnic şi care trebuie reprimat, iar sinceritatea – unul nobil şi demn de laudă"[5].

Fericiţi erau grecii, nobilii greci, pentru care această evidenţă nu era nici depăşită, nici posibil de depăşit. Şi totuşi! Aveau şi ei sofiştii lor, cum îi avem şi noi pe ai noştri, sofişti pe care o asemenea naivitate – spuneau ei – îi făcea să surâdă. Cu atât mai rău pen-

---

[1] *Ibid.*

[2] *Etica nicomahică*, IV, 13. 1127 *a* 13 – 1127 *b* 32.

[3] *Ibid.*; vezi şi II, 7. 1108 *a* 19-22, precum şi *Etica endemică*, III. 7. 1233 *b* 38 – 1234 *a* 4.

[4] *Etica nicomahică*, IV. 13. 1127 *a* 23-25.

[5] *Ibid.*, 1127 *a* 29-30.

tru ei! Ce altceva dă valoare unui gând dacă nu adevărul pe care acesta îl conține sau îl caută? Numesc *sofistică* orice fel de gândire care se subordonează altui lucru decât adevărului sau care subordonează adevărul unui alt lucru decât el însuși. Filosofia este opusul ei și în teorie, ca bună-credință, și în practică. Este vorba de a trăi și de a gândi, pe cât posibil, *în adevăr*, chiar dacă prețul plătit pentru aceasta este angoasa, deziluzia sau nefericirea. Datorăm fidelitate în primul rând adevărului: tristețea adevărată este de preferat falsei fericiri.[1]

Aristotel a înțeles foarte bine că buna-credință are ce are mai ales cu lăudăroșenia, căreia i se opune, ceea ce confirmă opoziția ei față de narcisism sau de amorul propriu. Față de iubirea de sine? Nu, desigur, pentru că omul iubitor de adevăr este și el demn de iubire, pentru că iubirea de sine este o datorie și pentru că afișarea unei imposibile indiferențe față de propria persoană nu este nimic altceva decât minciună.[2]

Omul veridic se iubește pe sine așa cum este, cum se cunoaște, și nu așa cum ar vrea să pară sau să fie văzut. Aceasta este ceea ce deosebește iubirea de sine de amorul propriu sau noblețea, cum îi spunea Aristotel, de vanitate. Omului nobil „îi pasă de adevăr mai mult decât de ce spune lumea, el vorbește și acționează pe față, căci faptul că nu face caz de propria-i persoană îi permite să se exprime cu franchețe. De aceea îi și place să spună adevărul, cu excepția ocaziilor în care se adresează maselor și când îl înlocuiește cu ironia"[3].

Veți spune că această mărinimie este lipsită de caritate, ceea ce este adevărat; dar lucrurile stau astfel nu din cauza veridicității pe care o presupune. O măreție adevărată este de preferat falsei umilințe. Se mai poate obiecta și că o astfel de mărinimie face prea

---

[1] *Ibid.*, mai ales 1127 *b* 22-32.

[2] Despre iubirea de sine a omului virtuos (opusă egoismului celui rău): *Etica nicomahică*, IX, 4 (1166 *a* – 1166 *b*), și 8 (1168 *a* – 1169 *b*).

[3] *Etica nicomahică*, IV, 8, 28-30. Noblețea ca grandoare a sufletului aproape că a dispărut din vocabularul eticii contemporane. Pentru cei care doresc un exemplu din literatura mai recentă, să spunem că noblețea este virtutea lui Athos din *Cei trei mușchetari* (și, poate chiar mai mult, din *După douăzeci de ani*), după cum prudența este virtutea lui d'Artagnan, politețea – cea a lui Aramis, iar curajul (care, evident, le este într-o anumită măsură comun) a lui Porthos.

mare caz de onoare, şi este adevărat şi asta[1], însă niciodată cu preţul minciunii. Mândria adevărată este de preferat falsei glorii.

Omul care merită să fie crezut se supune *normei ideii adevărate date*, cum crede Spinoza, sau posibile, cum aş adăuga eu: el spune ceea ce ştie sau crede că este adevărat, şi niciodată ceea ce ştie sau crede că este fals. Buna-credinţă exclude, deci, cu totul minciuna? Se pare că da, şi aceasta aproape prin definiţie: cum să minţi cu bună-credinţă? A minţi presupune să cunoşti adevărul, sau să crezi că-l cunoşti, şi să spui deliberat altceva decât ceea ce ştii sau crezi. Este tocmai ceea ce buna-credinţă interzice sau refuză. A fi de bună-credinţă înseamnă a spune ceea ce crezi că este adevărat: înseamnă să rămâi credincios (în vorbe şi în fapte) convingerilor tale, a te supune adevărului aşa cum este sau cum crezi că este acesta. Orice minciună ar fi, deci, de rea-credinţă şi, prin aceasta, vinovată.

Această rigoare – care mie mi se pare dificil de respectat – şi-au asumat-o Kant şi Spinoza. O asemenea întâlnire, între două spirite atât de înalte, merită cel puţin o privire mai atentă din partea noastră.

„Omul liber nu acţionează niciodată cu viclenie, ci întotdeauna cu bună-credinţă“[2], scrie Spinoza. Om liber este, de fapt, acela care nu se supune decât raţiunii, iar aceasta este universală: dacă raţiunea ar autoriza minciuna, atunci ar autoriza-o întotdeauna, şi existenţa societăţii umane ar fi, practic, imposibilă.[3]

Dar dacă însăşi viaţa individului respectiv este în pericol? Aceasta nu schimbă cu nimic datele problemei, răspunde liniştit Spinoza, pentru că raţiunea, fiind aceeaşi pentru toţi, nu poate depinde de interesele, fie ele şi vitale, ale fiecăruia. De unde această notă surprinzătoare:

> „Dacă acum suntem întrebaţi: în cazul în care un om ar putea scăpa de o primejdie de moarte prin perfidie, raţiunea nu i-ar porunci, oare, în mod absolut, să fie de rea-credinţă spre a-şi apăra viaţa? Răspunsul este acelaşi: dacă raţiunea ar recomanda aceasta, atunci ea i-ar sfătui pe toţi oamenii acelaşi lucru, şi, astfel, raţiunea ar sfătui îndeobşte pe toţi oamenii să nu încheie între ei, pentru a-şi uni forţele

---

[1] *Etica nicomahică*, IV, 7, 1123 *b* 15 – 1124 *a* 19.
[2] *Etica*, IV, prop. 72.
[3] *Ibid.*, demonstraţia.

şi a stabili nişte drepturi comune, decât acorduri înşelătoare, adică i-ar sfătui în realitate să nu aibă drepturi comune – ceea ce este absurd"[1].

Nu am înţeles niciodată – cel puţin nu într-o măsură care să mă mulţumească pe deplin – cum se împacă această notă cu propoziţiile de la 20 la 25 din aceeaşi parte a *Eticii*, în conformitate cu care „năzuinţa de a-şi menţine existenţa", efortul de autoconservare este „întâia şi singura bază a virtuţii", precum şi „măsură şi finalitate" a acesteia. Trebuie să fac, totuşi, observaţia că Spinoza nu interzice în mod absolut minciuna, constată doar că raţiunea, singura care este liberă, nu are cum să o ordone. Cele două lucruri sunt foarte diferite, pentru că raţiunea nu este totul pentru om, nu este nici esenţialul (esenţialul este dorinţa, iubirea)[2] şi pentru că nici un om nu este, nu trebuie şi nu ar vrea să fie absolut liber sau raţional în mod absolut.[3]

Omul care acţionează cu viclenie, mai spune Spinoza, „poate fi liber numai în măsura în care acţionează astfel condus de raţiune"[4].

Să zicem că aşa stau lucrurile. Ceea ce nu face ca minciuna şi viclenia să fie, nici chiar în cazul acesta, nişte virtuţi. De acord şi cu asta. De multe ori, însă, nu este raţional să asculţi numai de raţiune, poate fi o vină să nu iubeşti decât virtutea şi ar fi fatal pentru libertate să nu vrei să acţionezi *decât în măsura în care eşti liber*. Buna-credinţă este o virtute, dar virtuţi sunt şi prudenţa, şi spiritul de dreptate, şi caritatea. Dacă trebuie să minţi pentru a supravieţui sau pentru a te opune barbariei, pentru a salva o fiinţă iubită sau pe care eşti dator să o iubeşti – eu, unul, nu am nici o îndoială că trebuie să minţi, dacă nu există altă posibilitate, iar Spinoza, am impresia, n-ar avea nimic împotrivă. Raţiunea nu poate, desigur, să-ţi *ordone* să minţi, pentru că raţiunea este universală, iar minciuna nu: dacă toată lumea ar minţi, ce rost ar mai avea să minţi, căci nimeni n-ar crede pe nimeni şi, atunci, la ce bun să mai vorbeşti? Dar raţiunea nu este decât abstractă, dacă dorinţa nu pune stăpânire pe ea şi nu-i dă viaţă. Iar dorinţa este întotdeauna particulară, întotdeauna concretă, şi de aceea este, de altfel, posibil să minţi – cum recunoaşte şi Spinoza în *Tratatul*

---

1 *Ibid.*, nota.
2 *Etica*, III, definiţia 1 a afectelor.
3 *Etica*, IV, prop. 2 – 4 (mai ales corolarul prop. 4).
4 *Etica*, IV, demonstraţia prop. 72.

politic – fără să încalci dreptul naturii şi nici interesul cuiva anume sau chiar al tuturor. Voinţa, nu raţiunea, este cea care comandă: dorinţa, nu adevărul, îşi dictează propria lege.[1]

Dorinţa de adevăr, care este esenţa bunei-credinţe, se supune astfel adevărului dorinţei, care este esenţa omului[2]: adevărata fidelitate nu se poate dispensa de fidelitatea faţă de fericire, de iubire şi de compasiune[3], nici – spune Spinoza – de spiritul de dreptate şi de caritate, care sunt, toate împreună, adevărata lege şi adevărata fidelitate.[4]

A fi fidel în primul rând adevărului înseamnă şi a fi fidel adevăratei dorinţe în sine: dacă ai de ales între a-l înşela pe altul şi a te trăda pe tine, între a-l minţi pe cel rău şi a-l abandona pe cel slab, între a-ţi încălca promisiunile şi a da dovadă de lipsă de iubire, atunci fidelitatea faţă de adevăr (adevăr aşa cum este, cum îl considerăm şi cum îl iubim) poate, uneori, să impună minciuna. Tocmai prin aceasta Spinoza, aşa cum îl înţeleg eu, se situează, până şi în neobişnuita notă la propoziţia 72, pe poziţii diferite de cele ale lui Kant. Buna-credinţă este o virtute, ceea ce minciuna n-ar putea să fie, dar aceasta nu vrea să spună că orice minciună este vinovată şi nici, *a fortiori*, că este întotdeauna interzis să minţi. Nici o minciună nu este liberă, desigur, dar cine poate fi întotdeauna liber? Şi cum ar trebui să ne purtăm faţă de cei răi, de ignoranţi sau de fanatici, atunci când aceştia sunt cei mai puternici şi când sinceritatea faţă de ei n-ar fi decât complicitate sau sinucidere? *Caute*... Minciuna nu este niciodată o virtute, dar nu sunt virtuţi nici prostia, nici sinuciderea.[5]

Trebuie pur şi simplu să te mulţumeşti, câteodată, cu răul cel mai mic, iar acesta poate fi minciuna.[6]

Kant merge şi mai departe, mai explicit încă. Nu numai că minciuna nu este niciodată o virtute, dar ea este întotdeauna o greşeală, o crimă, o lipsă de demnitate.[7]

---

[1] *Etica*, III, notă la prop. 9.

[2] *Etica*, III, definiţia 1 a afectelor.

[3] Să reamintim că am tradus la fel *misericordia* lui Spinoza (*Etica*, III, definiţia 24 a afectelor).

[4] Spinoza, *Tratat teologico-politic*, cap. 14.

[5] *Etica*, IV, prop. 20, demonstraţie şi notă.

[6] *Etica*, IV, prop. 66, demonstraţie şi notă.

[7] *Principiile metafizice ale teoriei virtuţii*, I, 1, paragraful 9; *Despre un pretins drept de a minţi din omenie.*

Contrariul ei, în schimb, veracitatea, este „o datorie absolută, de preferat în orice circumstanţe“ şi care, fiind „cu totul necondiţionată“, nu poate admite nici cea mai măruntă excepţie de la „o regulă care, prin însăşi esenţa ei, nu tolerează minciuna“[1].

Aceasta este echivalent cu a spune – obiectează Benjamin Constant – că „ar fi o crimă să-i minţi până şi pe asasinii care, urmărindu-ţi prietenul ascuns la tine în casă, te întreabă dacă el se află acolo“[2].

Dar Kant nu se lasă impresionat de atâta lucru: ar fi, într-adevăr, o crimă, pentru că în cuvântul „adevăr“ este în joc întreaga umanitate, pentru că veracitatea este „un comandament sacru şi absolut imperativ al raţiunii, care nu poate fi limitat de nici un fel de convenienţă“, fie aceasta chiar şi salvarea vieţii altuia sau a ta însăţi.[3]

Intenţia, aici, nu are nici o importanţă. Nu există minciună pioasă sau, mai degrabă, orice minciună este vinovată, chiar şi atunci când este pioasă sau generoasă: „Cauza minciunii poate fi bunătatea sau generozitatea, putem chiar să admitem că scopul minciunii a fost bun, dar însuşi modul de a ajunge la acest scop – prin minciună – este o crimă a omului faţă de propria sa persoană şi o lipsă de demnitate care îl face vrednic de dispreţ în proprii săi ochi“[4].

Chiar dacă lucrurile stau astfel, mi se pare că se dă, totuşi, prea mare importanţă propriei persoane. Ce fel de virtute este aceasta, atât de plină de grijă faţă de sine, de măraunta sa integritate şi de neînsemnata sa demnitate, încât este gata să dea un nevinovat pe mâna asasinilor ca să se păstreze pe sine nealterată? Ce datorie este aceasta, lipsită de prudenţă, de compasiune şi de caritate? Fără îndoială că minciuna este o greşeală, dar uscăciunea inimii îmi pare a fi o greşeală şi mai gravă! Avem, într-adevăr, datoria să spunem adevărul. Avem, însă, şi datoria să ajutăm o persoană în pericol, iar această datorie mi se pare mai presantă decât prima. Vai de acela care consideră că liniştea propriei conştiinţe este mai importantă decât salvarea aproapelui său!

---

[1] *Despre un pretins drept de a minţi din omenie...*

[2] Benjamin Constant, citat de Kant în *Despre un pretins drept de a minţi din omenie...*

[3] Kant, *Ibid.;* precum şi în *Principiile metafizice ale teoriei virtuţii,* paragraful 9.

[4] *Principiile metafizice ale teoriei virtuţii,* paragraful 9.

Şocantă încă din secolul al XVIII-lea, după cum demonstrează obiecţiile lui Benjamin Constant, poziţia lui Kant a devenit practic de nesusţinut în zilele noastre. Pentru că, în acest trist secol XX, barbaria a căpătat o asemenea dimensiune încât, în comparaţie cu ea, orice rigoare devine derizorie, dacă nu priveşte decât conştiinţa, şi chiar odioasă, în cazul în care nu foloseşte decât călăilor. Să presupunem că adăpostiţi un evreu sau un membru al Rezistenţei într-o ascunzătoare, în pod, iar Gestapo-ul, care îi caută, vă interoghează. Veţi spune adevărul? Veţi refuza să răspundeţi (ceea ce nu înseamnă, la urma urmei, decât acelaşi lucru)? Sigur că nu! Orice om de onoare, orice om inimos, orice om cu simţul datoriei se va considera nu doar îndreptăţit, dar chiar obligat să mintă. Exact aceasta am vrut să spun: să mintă. Nici în cazul acesta minciuna nu ar fi altceva decât este, adică o declaraţie intenţionat falsă. „A-i minţi pe poliţiştii germani care ne întreabă dacă nu ascundem la noi un patriot", scrie Jankélévitch, „aceasta nu mai înseamnă a minţi, ci *a spune adevărul;* insist: nu există datorie mai sacră decât aceasta"[1].

Sunt de acord, evident, cu a doua parte a frazei; a o accepta, însă, şi pe prima înseamnă a renunţa să mai gândeşti, a-ţi interzice să pui, pretinzând-o rezolvată, tocmai problema de rezolvat. A-i minţi pe poliţiştii germani nu este altceva, la urma urmei, decât minciună, iar aceasta dovedeşte (pentru că minciuna, în exemplul avut în vedere, este fără îndoială virtuoasă) că recunoaşterea adevărului nu este o datorie absolută, indiferent ce-ar spune Kant, nici o datorie necondiţionată şi universală. Mai dovedeşte şi că nu există datorii absolute, universale şi necondiţionate (datorii totale, în sensul la care se referă Kant), ci numai valori, mai mult sau mai puţin preţioase, urgente sau necesare. Recunoaşterea adevărului este – repet – una dintre ele. Este însă mai puţin importantă decât dreptatea, decât compasiunea, decât generozitatea şi, evident, mai puţin importantă decât iubirea sau, mai degrabă, ca dragoste de adevăr, mai puţin importantă decât iubirea de semeni. Căci omul de lângă noi este şi el adevărat, iar acest adevăr în carne şi oase, această suferinţă adevărată este mai importantă – şi cât de importantă! – decât adevărul din vorbele noastre. Datorăm fidelitate în primul rând adevărului, spuneam, dar mai curând adevărului sentimentelor decât adevărului declaraţiilor, adevărului durerii mai

---

[1] *Traité des vertus,* II, 1, cap. 3 („La sincerité").

degrabă decât adevărului cuvintelor. Absolutizarea bunei-credinţe nu face decât s-o anuleze, făcând-o să nu mai fie bună şi transformând-o în ceva uscat, mort şi demn de dispreţ. Aceasta nu mai este virtute, ci manie; nu mai este bună-credinţă, ci fanatism – un fanatism teoretic şi abstract, fanatism de filosof care iubeşte *la nebunie* adevărul. Dar nici o nebunie nu este bună şi nici un fanatism nu este virtuos.

Să luăm un alt exemplu, nu atât de extrem ca primul. Trebuie spus adevărul unui muribund? Sigur că da, întotdeauna – răspunde Kant – cel puţin în cazul în care muribundul întreabă, pentru că a spune adevărul este o datorie absolută. Nu, niciodată – este, însă, de altă părere Jankélévitch – pentru că aceasta ar însemna să-l supunem, fără sens, „torturii disperării"[1].

Problema mi se pare mai complicată. Să spui adevărul unui muribund, la cererea acestuia şi atunci când poate să-l suporte, îl poate ajuta să moară lucid (a minţi un muribund nu înseamnă să-i furi trăirea morţii, cum se întreabă Rilke), în pace şi în demnitate, în adevărul în care a trăit şi pe care a vrut să-l trăiască până la capăt, nu în iluzie sau în negare. „Cel care-i spune unui muribund că va muri minte", scrie Jankélévitch, „minte şi în sensul strict al celor spuse – pentru că nu ştie nimic, pentru că Dumnezeu este singurul care ştie, pentru că nici un om nu are dreptul să-i spună altuia că va muri", şi minte şi în spirit, „pentru că îi face rău"[2].

În sens strict, înseamnă a confunda buna-credinţă cu certitudinea, sinceritatea cu atotştiinţa: ce îi împiedică pe medici şi pe cei apropiaţi să spună cu sinceritate ceea ce ştiu sau cred că ştiu, dacă nu conştiinţa, în acest domeniu, a limitelor oricărei ştiinţe şi credinţe? Iar în sens spiritual înseamnă a acorda prea puţină valoare adevărului şi prea puţină stimă sufletului. A pune speranţa mai presus decât adevărul, decât luciditatea şi decât curajul înseamnă a aştepta prea mult de la speranţă. La ce foloseşte atunci speranţa, dacă se ajunge la ea cu preţul minciunii, al iluziei? „Mai important decât orice, chiar decât adevărul, este ca oamenii sărmani şi singuri să nu sufere", spune în continuare Jankélévitch[3].

E adevărat, dacă durerea este atroce, dacă omul sărman şi singur nu poate să o suporte, dacă numai iluzia îl face să mai trăiască. Dar este întotdeauna cazul? Şi la ce foloseşte atunci filosofia, la

---

[1] *Ibid.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*

ce foloseşte chiar şi sinceritatea, dacă şi una şi alta trebuie să se oprească în pragul morţii, dacă adevărul nu are valoare decât atunci când ne ajută şi când nu riscă să ne producă durere?

În aceste probleme, mă feresc să dau dreptate şi celor care spun *niciodată,* şi celor care spun *întotdeauna.* Sunt de acord, bineînţeles, că se poate minţi din iubire sau din compasiune şi că, uneori, a minţi astfel este o datorie. Ce poate fi mai idiot şi mai laş decât să impui altora un curaj de care tu însuţi nu ştii dacă eşti capabil? Într-adevăr, muribundul este cel care trebuie să decidă, atunci când poate, ce importanţă dă adevărului, şi nimeni nu trebuie, atunci când nu-i mai stă în puteri, să decidă în locul lui. Blândeţea este, deci, de preferat violenţei, iar compasiunea este şi trebuie să fie deasupra adevărului. Aceasta nu înseamnă, însă, că adevărul nu rămâne o valoare de care nu ar trebui să-l privăm pe un altul, mai ales atunci când îl cere, decât din motive foarte stricte şi atent evaluate. Confortul nu reprezintă totul, şi nici bunăstarea. Este adevărat că suferinţele fizice trebuie suprimate, atunci când se poate, iar medicii s-ar putea ocupa mai mult de aceasta. Dar suferinţa morală, dar angoasa, dar teama – trebuie şi ele suprimate, chiar dacă fac parte din viaţa însăşi? „A murit fără să-şi dea seama“, se spune uneori. Să fie aceasta cu adevărat o victorie a medicinei? Căci omul respectiv este, totuşi, mort, iar sarcina medicilor, din câte ştiu eu, este să vindece, nu să ascundă că nu pot face aceasta. „Dacă îi spun adevărul, este în stare să se sinucidă“, mi-a spus o dată un medic. Dar sinuciderea nu este întotdeauna o boală (este şi un drept, de care omul respectiv este astfel privat). O boală este depresia psihică, iar aceasta se vindecă. Medicii sunt la căpătâiul pacientului ca să vindece, nu ca să decidă în locul lui dacă viaţa – sau moartea! – merită chinul de a fi trăite. Atenţie, domnilor medici, la capcana paternalismului: în grija voastră este sănătatea pacienţilor, nu fericirea şi nici seninătatea lor. Un muribund nu are, şi el, dreptul să fie nefericit sau angoasat? Ce anume se ascunde în această nefericire, în această angoasă, de vă sperie atât de mult?

Toate acestea sunt spuse, sau trebuie spuse, cu rezerva impusă de compasiune, de blândeţe, de tandreţe... Mai bine să minţi decât să torturezi, mai bine să minţi decât să duci oamenii cu vorba. Adevărul nu poate ţine loc de orice, dar nu există nici vreo virtute care să poată ţine loc de adevăr sau care să aibă valoare absolută în lipsa acestuia. Din punct de vedere moral, spiritual şi uman, moartea cea mai frumoasă este moartea în plină luciditate, senină,

iar datoria noastră este să le stăm muribunzilor alături şi să-i ajutăm, atunci când pot şi atunci când trebuie, să atingă acest ultim adevăr. Cine ar fi îndrăznit să-i mintă, în ultimele lor clipe de viaţă, pe Iisus sau pe Buddha, pe Socrate sau pe Epicur, pe Spinoza sau pe Simone Weil? Veţi obiecta că asemenea personaje nu se găsesc pe toate drumurile şi nici în saloanele spitalelor. Fără îndoială. Tocmai de aceea trebuie să ne străduim a ne apropia de ele, când putem, chiar prin paşi mici, decât să ne îndepărtăm descurajaţi, păstrând gustul amar al neputinţei sau perspectiva dureroasă a eşecului. Adevărul îşi păstrează, deci valoarea, chiar şi la căpătâiul unui muribund. Nu este, însă, singurul. Repet: importante, poate chiar într-o măsură mai mare, sunt şi compasiunea, şi iubirea. A-i arunca adevărul în faţă celui care nu l-a cerut, care nu-l poate îndura, celui pe care adevărul riscă să îl strivească – aceasta nu mai este bună-credinţă, ci brutalitate, lipsă de sensibilitate, violenţă. Adevărul trebuie, deci, spus, sau trebuie spus în cea mai mare măsură posibilă, pentru că adevărul este o valoare, iar sinceritatea – o virtute. Aceasta nu înseamnă că adevărul trebuie, însă, spus întotdeauna, oricui, cu orice preţ şi indiferent cum! Trebuie recunoscut adevărul în măsura în care este posibil şi necesar, altfel spus atunci când, prin aceasta, nu lezăm o virtute mai înaltă şi mai urgentă. Îl regăsim aici, din nou, pe Jankélévitch: „Vai celor care pun adevărul criminal al delaţiunii mai presus de iubire! Vai brutelor care spun întotdeauna adevărul! Vai celor care n-au minţit niciodată!"[1]

Toate cele spuse până acum sunt valabile numai în relaţiile cu ceilalţi, pentru că semenul slab sau care suferă trebuie pus înaintea propriei veracităţi. Nimeni nu are, însă, dreptul să pună propria persoană înaintea adevărului. Buna-credinţă merge, prin aceasta, mai departe decât sinceritatea, şi se impune ca valoare universală. Este, uneori, legitim şi chiar moral să spui altuia o minciună, mai degrabă decât adevărul. Nu există, însă, circumstanţe în care să fie de preferat reaua-credinţă faţă de propria persoană: ar însemna să pui propria persoană mai presus decât adevărul, liniştea conştiinţei mai presus decât însuşi sufletul. Ar fi un păcat împotriva adevărului şi, totodată, împotriva propriei fiinţe. Îndurare tuturor

---

[1] *Ibid.*

păcătoşilor: fiecare face numai ceea ce poate, iar viaţa este prea grea şi prea crudă ca să poţi condamna pe cineva în aceste privinţe. Cine poate şti cum s-ar comporta el însuşi, confruntat cu răul, şi ce cantitate de adevăr ar putea suporta? Îndurare, îndurare tuturor! Aceasta nu înseamnă, însă, că se poate tolera orice şi nici că reaua-credinţă faţă de propria persoană ar putea fi vreodată considerată drept moralmente neutră sau indiferentă. Poate fi legitim să-l minţi pe cel rău, de exemplu atunci când în joc îţi este propria viaţă, fără ca aceasta să însemne că te plasezi deasupra adevărului, pentru că nimic nu te împiedică să-l iubeşti, să îl respecţi şi să i te supui, cel puţin pe plan interior. Tocmai în numele a ceea ce crezi adevărat îi minţi pe asasini sau pe barbari, iar minciunile sunt – în acest sens – de bună-credinţă. Acesta este punctul în care trebuie făcută distincţia între sinceritate, care se adresează altcuiva şi autorizează tot felul de excepţii (este buna-credinţă tranzitivă şi condiţionată), şi buna-credinţă reflexivă, care nu se adresează decât propriei persoane şi care are de aceea valoare universală. Prudenţa sau compasiunea te pot determina să-l minţi pe un altul, am văzut deja şi nu mai insist asupra acestui aspect. Ce anume ar putea justifica, însă, să te minţi pe tine însuţi? Ar însemna să-ţi consideri bunăstarea mai presus decât luciditatea, ego-ul mai presus decât sufletul. Compasiunea faţă de tine însuţi nu este altceva decât lipsă de curaj. Iubirea? Fără bună-credinţă, din ea nu mai rămâne decât amor propriu şi narcisism. Jean Paul Sartre, referindu-se la o altă problemă, a arătat că reaua-credinţă, ca „minţire de sine", trădează (adică exprimă şi totodată reneagă) o dimensiune esenţială a oricărei conştiinţe umane, care o împiedică să fie vreodată identică cu ea însăşi, cum se întâmplă în cazul lucrurilor şi faptelor.[1]

A crede că eşti la modul absolut chelner sau profesor de filosofie sau vesel sau trist – aşa cum o masă este o masă – şi chiar a crede că eşti absolut sincer, aşa cum eşti blond sau brunet, sunt acte de rea-credinţă, întotdeauna, pentru că înseamnă a uita că trebuie să fii ceea ce eşti (altfel spus, nu eşti încă şi nu eşti definitiv), înseamnă a-ţi renega angoasele, neantul, propria libertate. Reaua-credinţă este deci „un risc permanent"[2] pentru orice

---

[1] *L'Etre et le Néant*. Semnalez de asemenea frumoasa prezentare făcută acestui text de către Marc Wetzel în colecţia „Profil philosophique". Sartre, *La mauvaise foi*, Hatier, 1985.
[2] *Ibid.*

conştiinţă. Este, însă, un risc care trebuie înfruntat şi pe care numai dacă suntem de rea-credinţă îl transformăm în fatalitate sau scuză. Reaua-credinţă nu este o stare a fiinţei, nici un lucru şi nici un destin, ci transpunerea în viaţă a ceea ce eşti, a ceea ce crezi că eşti sau vrei să fii, sub forma necesarmente factică a sinelui-pentru-sine, care ar putea fi Dumnezeu şi nu este nimic. Contrariul relei-credinţe nu este nici el o stare a fiinţei (a crede că *eşti* de bună-credinţă înseamnă să minţi), nici un lucru şi nici chiar o calitate: este un efort, este o exigenţă, este o virtute. Aşa este autenticitatea, la Sartre[1], aşa este buna-credinţă atunci când nu este coincidenţa cu sine a unei conştiinţe mulţumite sau pietrificate, ci când este smulgere permanentă din minciună, din excesul de seriozitate şi din toate rolurile pe care le jucăm, smulgere din reaua-credinţă şi din sine.

În linii mari, buna-credinţă nu este altceva decât iubire de adevăr. De aceea, este virtutea filosofică prin excelenţă, nu că ar fi rezervată cuiva anume, ci pentru că nu poate fi filosof – în adevăratul sens al cuvântului – decât acela care pune adevărul, în ceea ce-l priveşte, mai presus decât orice, decât onoarea sau puterea, decât fericirea sau sistemul, şi chiar mai presus de virtute şi de fericire. Filosoful preferă să se ştie rău decât să se prefacă bun, să privească în faţă lipsa de iubire – atunci când i se întâmplă – sau propriul egoism, decât să se amăgească cu gândul că este iubitor şi generos. El ştie că adevărul, atunci când este lipsit de milă, n-are nimic divin.[2]

Dar ştie, sau crede că ştie, că nici mila, atunci când este lipsită de adevăr, nu mai este decât o minciună printre atâtea altele. Spinoza numea această bucurie de a cunoaşte[3] *„iubire intelectuală faţă de Dumnezeu“*[4], pentru că totul este în Dumnezeu şi pentru că Dumnezeu este totul. Ar fi prea mult spus, în cazul în care nici un adevăr nu este Dumnezeu şi nici suma adevărurilor, şi nici un zeu nu este adevărat. Şi totuşi, aceasta spune esenţialul: că iubirea adevărului este mai importantă decât religia, că luciditatea este

---

[1] *Ibid.*
[2] L-am citat aproximativ pe Pascal, *Cugetări.*
[3] *Etica,* IV, prop. 32 şi corolar.
[4] *Ibid.*, prop. 24.

mai de preţ decât speranţa, că buna-credinţă valorează mai mult decât credinţa.

Acesta este şi spiritul psihanalizei („adevărul şi numai adevărul"[1]), fără de care psihanaliza n-ar mai fi decât simplă sofistică – ceea ce se şi întâmplă de multe ori – şi din capcana căreia nu poţi scăpa decât prin „iubirea de adevăr", cum spunea Freud, „care exclude orice iluzie şi orice înşelătorie"[2]. Este şi spiritul vremurilor noastre – dacă vremurile noastre mai au spirit, dacă nu şi l-au pierdut cu totul, o dată cu credinţa.

Este spiritul etern şi fugar, căruia „nu-i pasă de nimic", spune Alain[3], nici de el însuşi. Nici de adevăr? I se întâmplă şi aceasta, dar nu este decât un alt mod de a-l iubi. A venera adevărul, a face din el un idol sau chiar un zeu înseamnă a minţi. Toate adevărurile îşi merită preţul, dar nu valorează nimic: nu iubim adevărul pentru că este bun, spunea Spinoza[4], ci el ne pare bun pentru că îl iubim şi, de fapt, chiar este bun pentru cei care îl iubesc. Adevărul nu este Dumnezeu: el nu are valoare decât pentru cei care îl iubesc şi numai prin aceştia, pentru cei care iubesc adevărul fără să îl adore, care i se supun fără să se lase înşelaţi de el. Primordială este deci iubirea? Da, dar numai atâta timp cât este adevărată: prima dintre valori şi a doua, deci, în cadrul existenţei.

Este spiritualitatea sufletului, care preferă sinceritatea – minciunii, cunoaşterea – iluziei şi râsul – seriozităţii. De aceea buna-credinţă duce la umor, după cum reaua-credinţă duce la ironie.

---

[1] Freud, *Scrisoare către James J. Putnam*, 30 martie 1914, citată de A. de Mijolla, în *Les mots de Freud*, Hachette, 1982.

[2] Analiză terminală şi analiză interminabilă, citată de A. de Mijolla, *op. cit.*

[3] *Définitions*, Bibliothèque de la Pléïade, „Les arts et les dieux".

[4] *Etica*, III, note la prop. 9 şi 39.

17

SIMŢUL UMORULUI

Poate părea surprinzător ca acesta să fie o virtute. Dar oricine se ia prea în serios devine vinovat faţă de sine însuşi. Umorul este cel care ne salvează şi trebuie apreciat pentru aceasta, ca să nu mai vorbim de plăcerea pe care ne-o provoacă.

Dacă „seriozitatea desemnează situaţia intermediară a unui om aflat la jumătatea distanţei între disperare şi frivolitate", cum spune Jankélévitch[1], atunci trebuie remarcat că umorul, dimpotrivă, optează hotărât pentru ambele extreme. „Politeţea disperării", observă Vian, şi frivolitatea se pot împăca una cu alta". Este nepoliticos să-ţi dai un aer important. Este ridicol să te iei în serios. A fi lipsit de umor înseamnă să fii lipsit de umilinţă, de luciditate, de uşurinţă, înseamnă să fii prea plin de tine, prea sever sau prea agresiv, şi, din această cauză, lipsit aproape întotdeauna de generozitate, de blândeţe, de milă... Excesul de seriozitate, chiar şi în virtute, are ceva suspect şi neliniştitor: în spatele ei trebuie să se ascundă vreo iluzie sau vreun fanatism... Este virtutea care îşi dă importanţă şi care prin aceasta se pierde pe sine.

Să nu exagerăm, totuşi, importanţa umorului. Un ticălos poate să aibă umor din belşug, iar unui erou poate să-i lipsească. Dar aceasta este valabil. după cum am văzut, pentru cea mai mare parte a virtuţilor. şi nu dovedeşte nimic împotriva umorului. decât cel mult că umorul însuşi nu dovedeşte nimic. Ar mai fi, însă, umor, dacă şi-ar propune să dovedească ceva? Virtute-anexă, dacă vreţi, sau compozită, virtute uşoară şi neesenţială, virtute chiar ciudată, într-un anume sens, pentru că nu-i pasă de morală, mulţumindu-se să fie veselă. Este, însă. o calitate importantă şi preţioasă. de care un om poate să fie lipsit. desigur, dar nu fără ca

[1] *Traité des vertus*, II, 1, cap. 4 („L'humilité et la modestie").

prin aceasta să nu piardă ceva din stima, chiar morală, pe care o avem pentru el. Un sfânt fără umor este un sfânt jalnic. Iar un înțelept fără umor mai este, oare, înțelept? Spiritul este ceva care nu ia nimic în serios, spune Alain[1], iar aceasta face ca umorul să aparțină, de drept, spiritului.

Ceea ce nu interzice seriozitatea, în ceea ce privește conduita noastră față de ceilalți, nici nu ne scutește de obligațiile, de angajamentele și responsabilitățile pe care le avem. Ne interzice, însă, să ne lăsăm înșelați sau să fim prea mulțumiți de noi înșine. Deșertăciunea deșertăciunilor: Ecleziastului nu i-a lipsit decât un dram de umor pentru a spune esențialul. O brumă de umor, puțină iubire, puțină bucurie, chiar lipsită de rațiune, chiar și împotriva rațiunii. Există, între disperare și frivolitate, o virtute care nu este atât o cale de mijloc, cât capacitatea de a cuprinde într-o singură privire sau într-un singur surâs amândouă aceste extreme între care trăim și care se întâlnesc în umor. Există ceva care să nu fie lipsit de speranță pentru o privire lucidă? Sau ceva care să nu pară inutil, frivol, unei priviri disperate? Ceea ce nu împiedică râsul, și fără îndoială că nu putem face altceva mai bun decât să râdem. La ce folosește iubirea fără bucurie? Și la ce folosește bucuria fără umor?

Tot ceea ce nu este tragic este derizoriu – ne învață luciditatea. Iar umorul adaugă, cu un surâs, că nu este o tragedie...

Adevărul pe care ni-l dezvăluie umorul este că situația poate ~~fi disperată, dar că~~ totul e sub control.

Tradiția opune râsul lui Democrit lacrimilor lui Heraclit: „Democrit și Heraclit au fost doi filosofi dintre care primul, găsind condiția umană vană și ridicolă, nu ieșea în lume decât cu o figură batjocoritoare și râzând în hohote; Heraclit însă, plin de compasiune și milă chiar pentru această condiție a noastră, umbla cu o figură tristă și ochii plini de lacrimi“, povestește Montaigne[2].

Sunt destule motive de râs sau de plâns. Care dintre aceste două atitudini ar fi de ales? Realitatea nu ne ajută să hotărâm, ea, care nici nu râde, nici nu plânge. Aceasta nu înseamnă că se pune problema alegerii, sau cel puțin că această alegere nu depinde de noi. Mai degrabă aș spune că alegerea ne constituie și ne traver-

---

[1] Cf. *supra*, nota 3, pag. 226, cap. 16.
[2] Montaigne (care dezvoltă aici o teză a lui Juvenal). *Eseuri*, I, 50.

sează, râs sau plâns, râs și plâns, că oscilăm între acești doi poli, unii înclinând mai mult spre râs, alții – spre plâns... Melancolia împotriva veseliei?

Lucrurile nu sunt atât de simple. Montaigne, care a avut și el momentele sale de tristețe, de copleșeală, de dezgust, înclină să-i dea dreptate lui Democrit: „Prefer prima dintre aceste stări, nu pentru că este mai plăcut să râzi decât să plângi, ci pentru că este mai disprețuitoare și pentru că ne condamnă mai mult decât cealaltă: am impresia că niciodată nu vom putea fi disprețuiți după cât merităm"[1].

Să plângem, atunci? Ar însemna să ne luăm prea în serios. Este de preferat râsul: „Nu cred nici că în noi este atâta nefericire câtă vanitate, nici atâta răutate câtă prostie (...) Condiția noastră proprie și particulară este pe cât de ridicolă, pe atât de rizibilă"[2].

La ce bun să ne lamentăm pentru atât de puțin (pentru acest puțin care suntem)? La ce bun să te urăști („a urî înseamnă a pune la inimă"[3]), când este suficient să râzi?

Există, însă, forme diferite de râs și trebuie să distingem aici umorul de ironie. Ironia nu este o virtute, ci o armă, întoarsă aproape întotdeauna spre ceilalți. Este un râs răutăcios, sarcastic, distructiv, râsul batjocurii, care rănește și poate ucide, este acel râs pe care îl respingea Spinoza (*non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*[4]), este râsul urii și al luptei. Este poate util, dar care armă nu este? Nici o armă nu înseamnă, însă, pace, și nici ironia nu înseamnă umor. Vorbele pot să înșele. Umoriștii noștri – cum li se spune sau cum își spun ei înșiși – nu sunt, de multe ori, decât niște maeștri ai ironiei, ai satirei. Avem nevoie și de aceștia. Cei mai buni dintre ei, însă, amestecă cele două genuri: Bedos, de exemplu, apelează mai mult la ironie când vorbește despre dreapta, mai mult la umor când vorbește despre stânga și la umorul pur când vorbește despre el însuși sau despre noi toți. Ce trist ar fi dacă nu am putea râde decât *împotriva cuiva!* Și ce grav, dacă

---

[1] *Ibid.*

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*

[4] *Tratat politic*, I, 4: „Nu râde (în sensul de a-ți bate joc), nu deplânge, nu detesta, ci înțelege". În *Etica*, râsul și gluma sunt, dimpotrivă, salutate ca fiind „bucurie pură", dar este vorba de un alt fel de râs, cu totul deosebit de batjocură. (*Etica*, IV, notă la prop. 45; vezi și *Tratat despre îndreptarea intelectului*. Ed. de Vest, 1992).

n-am ști să râdem decât de alții! Ironia este tocmai aceasta: un râs care se ia în serios și care își bate joc, dar niciodată de sine, este un râs – și expresia este revelatoare – *care se sparge în capul altuia*. Chiar dacă se întoarce împotriva celui care îl practică (numindu-se în acest caz autoironie), rămâne tot exterior și nefast. Ironia disprețuiește, acuză, condamnă... Ea se ia în serios și nu suspectează decât seriozitatea altuia, ajungând, cum spune Kierkegaard, „să vorbească despre sine ca despre o terță persoană"[1].

Aceasta este destul pentru a sfărâma sau pune pe fugă chiar și un spirit măreț. Umilință? În nici un caz. Dimpotrivă, cât de în serios trebuie să te iei pentru a-ți bate joc de ceilalți! Și cât de orgolios trebuie să fii, pentru a te disprețui! Ironia este această seriozitate în ochii căreia totul este ridicol, acea nimicnicie în ochii căreia totul este mărunt.

Rilke a indicat remediul: „Mergeți spre profunzimi: ironia nu se coboară până acolo"[2]. Aceasta nu ar fi adevărat și în cazul umorului, și avem aici o primă diferență. A doua, și cea mai semnificativă, ține de reflexivitatea umorului, de interioritatea lui, de ceea ce s-ar putea numi imanența lui. Ironia râde de un altul (sau de propria persoană, în cazul autoironiei, privită din afară); umorul râde, însă, de sine sau de un altul privit ca propria persoană, și se include întotdeauna în nonsensul pe care îl instituie sau îl dezvăluie. Nu că omul cu umor nu ia nimic în serios (umorul nu este totuna cu frivolitatea), ci pur și simplu refuză să se ia în serios pe el însuși, sau propriul lui râs, sau propriile-i angoase. Ironia caută să se pună în valoare, cum spune Kierkegaard[3], umorul – să se anihileze. El n-ar putea să fie permanent și nici să se erijeze în sistem – așa ceva n-ar mai fi umor, ci o apărare ca oricare alta. Epoca noastră pervertește umorul, încercând cu orice preț să-l cultive. Ce poate fi mai trist decât să cultivi umorul pentru el însuși, să-l transformi în mijloc de seducție, într-un monument spre glorificarea narcisismului. Să-ți faci din umor o meserie mai merge, oamenii trebuie să-și câștige cumva existența. Dar să faci din el o

---

[1] *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, VII, 493 (*Oeuvres complètes*, vol. 11, Ed. de l'Orante, Paris, 1977). Despre distincția dintre umor și ironie am scris, pe larg, în *Vivre*, cap. 5.

[2] *Scrisoare unui tânăr poet.*

[3] *Op. cit.*, VII, 544.

religie, o pretenție, înseamnă să-l trădezi și să dai dovadă de lipsă de umor.

Atunci când își este fidel sieși, umorul conduce mai degrabă spre umilință. Nu există orgoliu fără seriozitate, și nici seriozitate, la urma urmei, fără orgoliu. Umorul atinge seriozitatea, sfărâmând orgoliul. De aceea este esențială reflexivitatea pentru umor, de aceea este important pentru el să se înglobeze în râsul pe care îl stârnește sau în surâsul, fie el și amar, pe care îl suscită. Este o problemă nu atât de conținut, cât de stare de spirit. Aceeași formulare sau aceeași glumă își pot schimba natura după dispoziția celui care le enunță: ceea ce la un om este ironie, pentru că acesta își exclude propria persoană, poate deveni umor la un altul, care se include. Aristofan practică ironia în *Norii*, atunci când își bate joc de Socrate. Socrate (plin și el de ironie, de altfel) dă însă dovadă de umor, asistând la reprezentații și râzând din toată inima alături de ceilalți spectatori.[1]

Cele două registre se pot întrepătrunde, până la a nu mai putea fi deosebite decât după ton sau context. Să luăm, de exemplu, superba afirmație a lui Groucho Marx: „Am petrecut o seară excelentă, dar nu era aceasta". Dacă o spune gazdei, după o petrecere ratată – este mai degrabă ironie. Dacă o spune publicului, la sfârșitul propriului său spectacol – este umor. Remarca poate să conțină însă și umor în primul caz, dacă Groucho Marx își asumă partea de responsabilitate în ratarea petrecerii, și ironie în cazul al doilea, dacă publicul a fost – se întâmplă și aceasta! – prea lipsit de talent... Se poate glumi despre orice, despre eșec, despre război, despre iubire și despre boală, despre tortură și moarte... Râsul trebuie, însă, să adauge mizeriei existenței puțină blândețe sau puțină bucurie, nu ură, suferință sau dispreț. Putem să râdem de orice, dar nu oricum. Un banc cu evrei nu are nimic umoristic în gura unui antisemit. Râsul nu înseamnă totul și nu scuză nimic. În plus, când este vorba despre un rău pe care îl poți împiedica sau combate, este o greșeală să te mulțumești cu o glumă. Umorul nu ține loc de acțiune, iar lipsa de sensibilitate față de suferința altuia este o vină. Dar vină este și să iei prea în serios, în acțiune sau inacțiune, propriile sentimente, propriile angoase, propriile revolte, propriile virtuți. Luciditatea bine ordonată începe cu ea însăși. De

---

[1] Cum a remarcat Theodor Lipps, citat de Luigi Pirandello în *L'humour et autres essais*, Paris, Ed. Michel de Maule, 1988, p. 31.

aici umorul, care poate râde de orice, cu condiția să râdă mai întâi de el însuși.

„Singurul lucru pe care îl regret", spune Woody Allen, „este că nu sunt altă persoană". Dar chiar spunând aceasta, el se acceptă pe sine. Umorul este un fel de doliu (este vorba, la urma urmei, de a accepta ceea ce ne face să suferim), deosebindu-se astfel din nou de ironie, care seamănă mai degrabă cu asasinatul. Ironia rănește, umorul vindecă. Ironia poate ucide, pe când umorul ne ajută să supraviețuim. Ironia vrea să domine, umorul eliberează. Ironia este neîndurătoare, umorul este milos. Ironia umilește, umorul este umil.

Dar umorul nu este numai în serviciul umilinței, el are valoare și prin el însuși, transformând tristețea în bucurie (deci ura în iubire sau milă, spune Spinoza), deziluzia în comic, disperarea în veselie... El dezamorsează seriozitatea și, prin aceasta, Ura, furia, resentimentul, spiritul sistemic, mortificarea și chiar și ironia. Să râzi mai întâi de tine însuți, dar fără ură. Să râzi de orice, dar numai atunci când faci parte din acest „orice" și îl accepți. Ironia spune nu (de multe ori prefăcându-se că spune da); umorul spune da, da în pofida a orice, chiar și a ceea ce umoristul, ca individ, este incapabil să accepte. Duplicitate? O găsim aproape întotdeauna în ironie (nu există ironie fără prefăcătorie, fără o parte de rea-credință) și aproape niciodată în umor (umorul de rea-credință mai este, oare, umor?)[1].

Mai degrabă îi putem spune ambivalență, contradicție, sfâșiere, dar asumate, acceptate și întrucâtva depășite. Este cazul lui Pierre Desproges anunțându-și cancerul: „Mai canceros decât mine, o să mori!" Este cazul lui Woody Allen punându-și în scenă angoasele, eșecurile și simptomele... Este cazul lui Pierre Dac confruntat cu condiția umană: „La eterna triplă întrebare rămasă mereu fără răspuns: Cine suntem? De unde venim? Încotro mergem? răspund: În ce mă privește, sunt eu, vin de acasă și mă întorc tot acolo!" Am remarcat și cu alt prilej că nu există filosofie comică[2]: râsul are, fără îndoială, limitele lui (el n-ar putea să țină

---

[1] Pirandello, *op. cit.* „Ironia, sub aspect retoric, presupune o ocolire a subiectului absolut contrară umorului autentic. Ea implică o contradicție, fictivă însă, între ceea ce spunem și ceea ce vrem să dăm de înțeles. Contradicția umorului, în schimb, nu este niciodată fictivă, ci esențială".

[2] *L'illusion, la vérité et la moquette de Woody Allen*, Valeur et Vérité, PUF, 1994.

loc de gândire), dar există limite şi pentru filosofie; nu poate ţine loc nici de râs, nici de fericire şi nici chiar de înţelepciune. Tristeţe a sistemelor, seriozitate strivitoare a conceptelor care se iau prea în serios! Puţin umor dă viaţă, după cum se vede la Montaigne şi la Hume, şi cum nu se poate observa la Kant şi la Hegel. Am citat deja celebra formulare a lui Spinoza: „Nu-ţi bate joc, nu deplânge, nu blestema, ci înţelege“[1].

De acord, dar dacă nu este nimic de înţeles? Nu-ţi rămâne decât să râzi – nu *împotrivă* (ceea ce ar fi ironie), *ci de, cu* şi *în* (umor). Suntem pe punte, dar nu există nici un vapor: este mai degrabă de râs decât de plâns. Este înţelepciunea lui Shakespeare şi a lui Montaigne, şi este adevărata înţelepciune.

„Triumful narcisismului“, conchide în mod bizar Freud.[2]

Pentru a constata, însă, imediat, că acest lucru se întâmplă în dauna propriului sine, care este chiar repus într-un fel la locul lui de către supra-eu.[3]

Triumf al narcisismului (pentru că sinele „se afirmă victorios“[4] şi sfârşeşte prin a se bucura de chiar ceea ce îl ofensează şi pe care îl depăşeşte), dar asupra narcisismului! „Triumful principiului plăcerii“, mai scrie Freud.[5]

Dar care nu este posibil decât cu condiţia de a accepta, fie numai şi pentru a râde de ea, realitatea aşa cum este: „Umorul pare să spună: Priveşte! Iată cum este lumea care ţi se pare atât de periculoasă! Un joc de copii! Cel mai bine este, deci, să glumeşti“[6].

„Negarea realităţii“, cum o numeşte Freud[7], nu este umoristică decât cu condiţia să se nege pe ea însăşi (fără de care n-ar mai fi umor, ci nebunie, nu negare, ci nerozie), cu condiţia, deci, să recunoască realitatea despre care glumeşte, pe care o depăşeşte şi cu care se joacă. Aşa cum face condamnatul la moarte care, dus la eşafod într-o luni, remarcă: „Iată o săptămână care începe bine!“[8]

---

[1] *Tratat politic*, I, 4.

[2] *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Appendice, „L'humour“, Gallimard, „Idées“, 1981, vezi pag. 402.

[3] *Ibid.*, pag. 405 şi pag. 408.

[4] *Ibid.*, pag. 402.

[5] *Ibid.*, pp. 402-403.

[6] *Ibid.*, p. 408.

[7] *Ibid.*, p. 403.

[8] Este şi exemplul pe care îl dă Freud, *op. cit.*, p. 385 şi 399.

În umor este şi curaj, şi măreţie, şi generozitate, iar *ego*-ul apare ca eliberat de el însuşi. „Umorul are nu numai ceva eliberator“, remarcă Freud, „ci şi ceva sublim şi elevat“[1] prin care se deosebeşte de alte forme de exprimare comică şi prin care atinge, practic, nivelul de virtute[2].

Aceasta deosebeşte din nou, foarte puternic, umorul de ironie, care mai degrabă înjoseşte, care nu este niciodată sublimă sau generoasă. „Ironia este o manifestare de egoism“, scrie Bobin, „o crispare a inteligenţei, care mai degrabă strânge din dinţi decât să scape un cuvânt de laudă. Umorul, dimpotrivă, este o manifestare a generozităţii: un surâs în faţa cuiva drag înseamnă să iubeşti de două ori mai mult“[3].

Nu ştiu dacă este chiar de două ori mai mult, dar oricum înseamnă să iubeşti mai mult, cu mai multă uşurinţă, cu mai mult spirit şi mai multă libertate. Ironia, dimpotrivă, nu ştie decât să urască, să critice şi să dispreţuiască. Dominique Noguez forţează puţin nota, dar indică direcţia cea bună atunci când rezumă opoziţia dintre ironie şi umor în aceste câteva rânduri, şi mai ales în formula de încheiere: „Umorul şi ironia au la bază aceeaşi necoincidenţă între vorbe şi realitate; în cazul umorului, aceasta este resimţită afectuos, ca un salut adresat lucrului sau persoanei desemnate, pe când în cazul ironiei, dimpotrivă, este manifestarea unei opoziţii scandalizate, plină de dispreţ şi de ură. Umorul este iubire, ironia este dispreţ“[4].

---

1 *Ibid.*

2 *Ibid.*

3 *L'éloignement du monde*, Paris, Lettres vives, 1993.

4 D. Noguez, în excelentul său articol „Structure du langage humoristique“, apărut în *Revue d'esthétique*, 1969, t. 22; de asemenea, R. Escarpit, *L'humour*, col. „Que sais – je?“, reed. PUF 1972; vezi Jankélévitch, *L'Ironie*, Ed. Humanitas, 1996. În limbajul curent, remarcă Jankélévitch, cuvântul „umor“ are o conotaţie de gentileţe şi bonomie afectuoasă, refuzată deseori ironiei. În ironie este o răutate amară, care exclude ideea de indulgenţă; ironia este insinuantă, dispreţuitoare şi agresivă. Umorul, dimpotrivă, denotă o oarecare simpatie. În vreme ce în ironia mizantropului transpare o atitudine polemică faţă de oameni, umorul este complicele secret al ridicolului şi lucrează de conivenţă cu el...“ În acelaşi individ se pot foarte bine amesteca umorul şi ironia, dar aceste două lucruri nu sunt mai puţin diferite. Este ceea ce a subliniat Pirandello, *op. cit.*: „Ironia, chiar când este folosită în scopuri benefice, este asociată inevitabil cu *persiflarea* şi o anume *agresivitate*. Scriitorii umorişti pot să persifleze şi să fie agresivi, dar aceasta nu înseamnă că umorul lor constă în persiflarea agresivă“.

În orice caz, nu există umor fără un minim de simpatie, fapt înțeles de Kierkegaard: „Tocmai pentru că umorul menajează o durere ascunsă, el comportă o simpatie de care ironia este lipsită“[1].

Simpatie pentru durere, pentru însingurare, pentru fragilitate și angoase, pentru vanitate, pentru lipsa de însemnătate universală a tuturor lucrurilor... Umorul are de-a face cu absurdul, cu ceea ce anglofonii numesc *nonsense*, cu disperarea. Aceasta nu înseamnă, desigur, că o frază absurdă este întotdeauna nostimă, și nici că ar putea să fie, dacă prin absurd înțelegem ceva ce nu înseamnă nimic. Dimpotrivă, nu poți râde decât de ceea ce are sens. Invers, nu orice sens este hazliu și, evident, majoritatea lucrurilor cu sens nu sunt astfel. Râsul nu se naște nici din sens, nici din nonsens, ci din trecerea de la unul la altul. Umorul apare atunci când sensul șovăie, pe cale să se anihileze, într-un gest evanescent(râsul îți dă o înfățișare de suspendare în aer, de înghețare în zbor), de uite-l nu e. Ca atunci când Groucho Marx exclamă, consultând un bolnav: „Ori mi s-a oprit ceasul, ori omul acesta este mort!“ Această remarcă înseamnă, totuși, ceva și nu este hazlie decât pentru că are sens. Dar sensul pe care îl are nu este nici posibil (decât poate abstract), nici plauzibil: sensul dispare chiar în clipa în care este pus în evidență, sau mai degrabă nu este pus în evidență decât *atunci când este pe cale să dispară* (căci dacă ar dispărea cu totul n-ar mai fi nimic de râs!). Umorul este un cutremur de sens, o șovăire de sens, câteodată chiar o explozie de sens – pe scurt, întotdeauna o mișcare, un proces, însă concentrate și care rămân mai mult sau mai puțin apropiate de origine (seriozitatea sensului), fie, dimpotrivă, se îndreaptă spre debușeurile lor naturale (absurditatea nonsensului), accentuând astfel una sau alta dintre infinitele lor nuanțe sau modulații. Umorul se va afla întotdeauna – mi se pare – între acestea două, în pendularea bruscă între sens și nonsens. Prea mult sens nu este încă umor (adesea este ironie), prea puțin sens nu este umor nici atât (nu este altceva decât absurd). Regăsim aici ceva foarte apropiat de calea de mijloc de care vorbea Aristotel: umorul nu este nici seriozitate (pentru care totul are sens), nici frivolitate (când nimic nu mai are sens). Este, însă, o cale de mijloc instabilă, echivocă și contradictorie, care dezvăluie ceea ce este frivol în orice seriozitate și serios în orice frivolitate. Omul cu simțul umorului, spunea Aristotel, râde așa

---

[1] *Post scriptum...*, VII. 544.

cum trebuie (nici prea mult, nici prea puţin), când trebuie şi de ceea ce trebuie... Dar umorul este singurul care decide, care poate râde de orice, inclusiv de Aristotel, inclusiv de calea de mijloc, inclusiv de umor...

Se râde cu atât mai bine, cu cât umorul este mai profund, atingând zone cât mai importante din viaţa noastră, din sensurile, credinţele, valorile şi iluziile noastre, din lucrurile pe care le considerăm serioase. Uneori gândirea este cea care pare să facă implozie, ca atunci, de exemplu, când Lichtenberg evocă faimosul său „cuţit fără lamă, care n-are mâner". Altădată este vorba despre cine ştie ce ambiţie contemporană, de exemplu cea a vitezei, într-un domeniu particular, ducând la aşa-numitele metode de citire rapidă: „Am terminat *Război şi pace* în douăzeci de minute. Este vorba despre Rusia", spune Woody Allen. Alteori intră în joc însuşi sensul conduitei şi reacţiilor noastre, fragilizând şi punând în discuţie valori, repere, pretenţii... Tot Woody Allen povesteşte: „Port întotdeauna cu mine o sabie, ca să mă apăr. Când mă atacă cineva, apăs pe un buton şi sabia se transformă în baston alb şi toată lumea îmi sare în ajutor". Este uşor de remarcat că, în acest ultim exemplu, nu avem de-a face atât cu o trecere de la sens la nonsens, cât cu o pendulare între un sens (aparenţa de siguranţă virilă dată de sabie: iată un om gata să lupte) şi un altul (şiretlicul cam laş cu bastonul alb). Dar această trecere de la un sens la altul, de la demn de stimă la ridicol, le fragilizează pe amândouă şi dă astfel câştig de cauză, cel puţin virtual, nonsensului. Alteori (iar exemplele care urmează sunt toate împrumutate de la Woody Allen), cea care se exprimă este angoasa, dar se exprimă absurd şi este, astfel, exorcizată, ţinută la distanţă: „Nu-mi este frică de moarte, dar aş prefera să fiu în altă parte când o să se întâmple!" Se mai poate ca sentimentele să fie cele relative, sau care se relativizează unele pe celelalte: „Ce este mai bine, să iubeşti sau să fii iubit? Nici una, nici alta, dacă ai colesterolul 5, 35". *În sfârşit* (spun „în sfârşit" pentru că mă voi opri aici, deşi se poate continua la infinit: întotdeauna se găseşte un sens de pus în discuţie sau ceva serios de îndepărtat), alteori speranţele noastre sunt cele care dezvăluie ce au ele problematic („eternitatea este atât de lungă, mai ales spre sfârşit"), sordid („Dacă Dumnezeu mi-ar da un cât de mic semn al existenţei sale! Să-mi depună, de exemplu, nişte bani într-o bancă elveţiană...") sau improbabil („Nu numai Dumnezeu nu există, încercaţi să găsiţi un instalator duminica!")... L-am citat până acum pe Woody Allen, cu toată stima. Freud, care nu a

avut norocul să-l cunoască, nu mă îndoiesc că l-ar fi apreciat foarte mult, el, căruia îi plăcea să citeze următorul slogan publicitar al unei firme de pompe funebre: „La ce bun să mai trăiţi, când puteţi fi înmormântaţi cu numai zece dolari?"[1]

La care adăuga acest comentariu: „Dacă îţi pui întrebări asupra sensului şi valorii vieţii, înseamnă că eşti bolnav, căci nu există în mod obiectiv nici una, nici alta..."[2]

Este tocmai ceea ce demonstrează umorul, care poate, deci, să se amuze în loc să plângă.

Şi ajungem din nou la Kierkegaard: „Obosit de timp şi de curgerea nesfârşită a acestuia, umoristul se detaşează dintr-o dată şi găseşte o uşurare umoristică în a constata absurdul"[3].

Dar, pentru Kierkegaard, aceasta nu era atât adevărul umorului, cât „falsificarea", „retractarea" sau „revocarea" sa[4], prin care umorul îşi trădează adevărata vocaţie, aceea de a duce de la etic la religios[5], de a fi „ultimul stadiu de dinaintea credinţei al existenţei interioare"[6], de a fi chiar, cum spune Kierkegaard, *incognito*-ul religiozităţii în etică, după cum ironia este *incognito*-ul eticii în estetică.[7]

Nu pot, desigur, să fiu de acord cu acestea. Dacă este adevărat că umorul atacă seriozitatea omului etic, o relativizează, o suspectează, se amuză de vanitatea şi pretenţiile lui, el contestă şi seriozitatea estetului (când e vorba de seriozitate la snobi, amatori de femei) sau, în cazul cel mai frecvent şi mai important, a oamenilor religioşi. A râde de etică în numele unui sens superior (în numele credinţei, de exemplu), nu mai este umor, ci ironie. Umorul râde de etică (sau de estetică, sau de religie...) în numele unui sens inferior, deci chiar, la limită, în numele nonsensului sau pur şi simplu al adevărului. Cum este, de exemplu, afirmaţia lui Pierre Desproges: „Domnul a spus: Iubeşte-ţi aproapele ca pe tine

---

1 Freud, *Scrisoare către Maria Bonaparte*. 13 august 1937. Citatele din Woody Allen sunt luate din *Opus* 1 şi 2, trad. franceză, Seuil, 1985 şi 1986.

2 *Ibid.*

3 *Op. cit.*, VII, 279.

4 *Ibid.*, şi VII, 544-546.

5 *Op. cit.*, VII, 492.

6 *Ibid.*, VII, 278.

7 *Ibid.*, VII. 490-512.

însuţi! În ceea ce mă priveşte, mă prefer pe mine însumi, dar nu ţin morţiş să-mi impun opiniile personale într-o asemenea dezbatere". Sau a lui Woody Allen: „Obsedat de ideea morţii, meditez tot timpul la ea. Mă întreb întruna dacă există lumea de dincolo şi, dacă da, or să poată să-mi schimbe acolo o hârtie de douăzeci de dolari?" Adevărul este singurul care este şi care poate fi hazliu, umoristic, şi de aceea ne amuză atât de des nonsensul: pentru că nimic nu este adevărat decât în măsura seriozităţii pe care i-o atribuim, pentru că umorul nu suprimă sensul (nu putem şi nu trebuie să glumim întotdeauna, pentru că umorul presupune, ca să poţi râde, menţinerea unui oarecare sens), ci îl relativizează, îl face aerian şi îl distanţează în mod fericit, eliberându-ne, pentru că poţi râde de orice), fără să distragă (pentru că umorul lasă realitatea neschimbată, ca şi dorinţele, credinţele şi iluziile noastre, care fac parte din aceasta). Umorul este o deziluzie veselă, de aceea este el, sau ar trebui să fie, de două ori virtuos: ca deziluzie, ţine de luciditate (deci de bună-credinţă), iar ca bucurie, ţine de iubire, şi deci de absolut totul. Spiritul, să repetăm împreună cu Alain, râde de orice. Când râde de ceea ce detestă sau dispreţuieşte, este ironie. Când râde de ceea ce iubeşte sau respectă, este umor. „Cine anume este cel mai uşor de iubit şi de respectat?" „Eu însumi", cum răspunde Desproges. Aceasta spune multe despre măreţia umorului şi explică de ce îl întâlnim atât de rar. Cum să nu fie umorul o virtute?

18

IUBIREA

Nici sexul şi nici creierul nu sunt constituite din muşchi şi nici nu pot să fie astfel. De aici decurg mai multe consecinţe dintre care următoarea nu este cea mai puţin importantă: nu iubim ce vrem, ci iubim pur şi simplu şi aproape că nu avem de ales. Cum ai putea opta între dorinţe sau între mai multe iubiri, din moment ce tot nu poţi alege, fiind dependent de ele? Iubirea nu se comandă şi în consecinţă nu poate fi o datorie.[1]

Să fie prezenţa sa într-un tratat al virtuţilor problematică? Se poate spune că virtutea şi datoria sunt două lucruri diferite (datoria este o constrângere, pe când virtutea – o libertate). Este evident că amândouă ne sunt necesare, fiind solidare una faţă de alta. Dar virtutea şi datoria sunt mai degrabă complementare, adică simetrice, decât asemănătoare sau confundabile. De exemplu binefacerea fără generozitate pare un act făcut din datorie, deci o formă de constrângere.[2]

---

[1] Kant, *Critica raţiunii practice*, „Despre mobilurile raţiunii pure în practică", şi mai ales *Principiile metafizice ale teoriei virtuţii*, XII, *c*, „Despre dragostea faţă de oameni", în Kant, *Scrieri moral-politice*: „Dragostea este un lucru ce ţine de *simţire*, nu de *voinţă*, iar eu nu pot să iubesc pentru că vreau, cu atât mai puţin pentru că *trebuie* (să fiu constrâns să iubesc); aşadar, o *datorie* de a iubi este o absurditate" (sublinierile îi aparţin lui Kant).

[2] Despre datoria ca formă de constrângere, în Kant, *Critica raţiunii practice*, ca şi în *Principiile metafizice ale teoriei virtuţii*, Introducere, I, „Explicare a conceptului unei teorii a virtuţii", în *Scrieri moral-politice*. În acest al doilea text citat, Kant arată că legea morală nu ia formă de datorie decât pentru fiinţele raţionale „care sunt îndeajuns de lipsite de sfinţenie ca să poată fi, totuşi, cuprinse de dorinţa de a încălca legea morală, cu toate că îi recunosc autoritatea, şi chiar şi atunci când o urmează o fac fără plăcere (opunându-se înclinaţiilor lor), fapt în care constă pro-

Este şi cazul iubirii. „Ceea ce facem din dragoste se situează totdeauna dincolo de bine şi de rău“ – spune Nietzsche[1].

Eu nu aş merge până acolo, pentru că dragostea reprezintă binele însuşi. Dar aproape întotdeauna dragostea depăşeşte zona interzisă şi datoria, ceea ce este cu atât mai bine! Datoria este o constrângere (un „jug“, spune Kant[2]); datoria este tristă, în timp ce dragostea este spontană şi bucuroasă. „Ceea ce facem din constrângere, nu facem din dragoste“[3] – scrie Kant. Reciproca este la fel de valabilă: ceea ce facem din dragoste nu facem din constrângere şi prin urmare nu din datorie. Oricine ştie că unele experienţe – şi anume cele cu un evident caracter etic – nu au nimic de-a face cu morala, nu pentru că i s-ar împotrivi, ci pentru că nu au nevoie de obligaţiile impuse de ea. Care mamă îşi hrăneşte copilul *din datorie?* Şi ce expresie este mai cumplită decât *datoria conjugală* privită ca atare? Dacă există iubire, dacă există dorinţă, de ce am mai fi datori? Se poate vorbi însă de virtutea conjugală, de virtutea maternă, de o virtute în plăcere şi chiar în dragoste. O mamă îşi poate dărui laptele, o femeie se poate dărui

---

priu-zis constrângerea“. Dacă admitem (contrar lui Kant, dar asemeni tuturor anticilor şi mai ales lui Aristotel) că virtutea presupune a acţiona *de bunăvoie,* rezultă că datoria şi virtutea tind să evolueze în proporţie inversă: de exemplu, cel care dă *de bunăvoie,* dar *împotriva înclinaţiilor* sale nu devine prin aceasta mai generos, el nu este decât un egoist, un avar moral, în timp ce pentru omul cu adevărat generos darurile şi binefacerile au încetat de multă vreme să mai fie constrângeri. Aceste două extreme sunt pur teoretice: nu a existat niciodată virtute fără un dram de constrângere (aceasta ar fi sfinţenie), şi nici supunere oarbă datoriei, fără o urmă măcar de virtute (aceasta ar fi o moralitate lipsită de plăcere, de iubire, de bunăvoinţă: tristă moralitate!). Ceea ce există cu adevărat sunt gradele intermediare, pe care oricine le poate studia şi experimenta, raportându-se însă permanent la cele două extreme – din această cauză foarte importante. Se poate chiar vorbi despre două tipuri de virtute: virtutea exclusiv morală (virtute în sensul pe care i l-a dat Kant: acţiune din datorie) şi virtutea etică (cea descrisă de Aristotel şi Spinoza: fă binele de bunăvoie şi cu bucurie). Avem nevoie, desigur, de amândouă, de prima cu atât mai mult cu cât nu suntem, din păcate, capabili de a doua.

[1] *Dincolo de bine şi de rău,* Aforismul 153.

[2] *Critica raţiunii practice,* cap. 3.

[3] *Principiile metafizice ale teoriei virtuţii,* Introducere, XII, *c,* „Despre dragostea faţă de oameni“, în *Scrieri moral-politice.*

pe sine, noi toţi putem iubi sau mângâia cu mai multă sau mai puţină generozitate, cu mai multă sau mai puţină tandreţe ori curăţenie, cu mai multă sau mai puţină fidelitate sau prudenţă. Gesturile şi vorbele noastre pot fi mai simple sau mai sofisticate, pot ascunde mai mult sau mai puţin umor. Suntem de bună-credinţă, iubim în măsuri diferite. Dacă mama şi-ar hrăni copilul numai din virtute, sau dacă dragostea virtuoasă nu s-ar naşte decât din datorie... Există o manieră mediocră, egoistă, uneori chiar agresivă de a face dragoste. Dar există şi o alta, sau mai multe altele, tot atâtea câţi indivizi sau câte cupluri, când dragostea cuiva sau iubirea în cadrul unui cuplu stă sub semnul binelui, iar lucrul bine făcut este o virtute. Dragostea fizică nu este decât un exemplu şi este absurd să fie supraevaluată, aşa cum se întâmplă uneori astăzi, după cum ar fi absurd să fie diabolizată, cum s-a întâmplat nu de puţine ori în decursul secolelor. Chiar dacă se naşte din sexualitate, după cum crede Freud – şi eu îi dau dreptate – dragostea este în orice caz mai presus de micile sau marile noastre plăceri erotice. Toată viaţa noastră, privată sau publică, familială sau profesională, îşi are valoarea în dragostea pe care o dăm sau o primim. Ce altceva este egoismul decât dragoste faţă de propria persoană? De ce mai muncim dacă nu din dragoste de bani, de confort sau din dragoste de muncă? De ce filosofia n-ar fi, de fapt, iubire de înţelepciune? Dacă n-aş iubi filosofia, atunci cum ar fi apărut cărţile mele? La ce ar mai folosi cartea de faţă dacă eu n-aş fi încredinţat că iubesc virtuţile? Şi de ce parcurgi aceste pagini tu, cititorule, dacă nu împărtăşeşti una sau alta dintre aceste iubiri? Dragostea nu se comandă, fiindcă ea este cea care comandă.

Şi acest lucru este important în viaţa noastră morală sau etică. Avem nevoie de morală chiar şi în absenţa iubirii, fiindcă morala ne este într-adevăr indispensabilă! Iubirea comandă, dar o face în lipsă. Iubirea comandă în absenţă şi prin această absenţă. Tocmai acest fapt este explicat sau revelat de datorie, care ne constrânge să facem ceea ce în prezenţa dragostei ar veni de la sine, fără constrângere. Cum ar putea comanda dragostea altceva decât pe sine însăşi, sau, în orice caz, ceva care să nu-i semene? Numai acţiunile pot fi comandate, şi aceasta este esenţialul: morala nu prescrie dragoste: ea indică îndeplinirea, din datorie, a aceleiaşi acţiuni care, din dragoste, s-ar fi îndeplinit liber. Deci maxima datoriei ar fi: *Acţionează ca şi cum ai iubi.*

În fond este ceea ce Kant numea iubirea practică: „Iubirea față de oameni este posibilă, la drept vorbind, dar nu poate fi comandată, pentru că nu este în puterea cuiva să iubească pe un altul la ordin. Este vorba, așadar, de o iubire practică, cuprinsă în esența tuturor legilor... A-ți iubi aproapele înseamnă să te achiți bucuros de toate datoriile față de el. Dar această rânduială, din care am făcut o regulă, nu îți poate comanda să și ai aceste intenții în acțiunile la care te conformezi din datorie, ci doar îți cere să tinzi spre ele. Porunca de a face ceva cu plăcere este o contradicție în sine"[1].

Iubirea nu este un comandament: este un ideal („idealul sfințeniei", spune Kant[2]).

Dar acest ideal ne călăuzește și ne luminează.

Nu ne naștem virtuoși; devenim astfel. În ce mod? Prin educație, prin politețe, prin morală, prin iubire. Politețea, am văzut deja, este o aparență de morală. Să acționezi politicos este *ca și cum* ai fi virtuos.[3]

Prin politețe, morala începe de la stadiul cel mai de jos. Imitând această virtute care ne lipsește, putem, prin educație, să ne apropiem de ea și să ne-o apropiem. Astfel, ducând o viață de bună conduită, politețea tinde să aibă din ce în ce mai puțină importanță, pe când morala devine din ce în ce mai importantă. Tocmai acest lucru este descoperit de adolescenți, iar noi, vârstnicii, ni-l reamintim după ce l-am uitat. Dar nu este decât începutul unui proces, care nu se va opri aici. La rândul său, morala este o aparență de iubire; a acționa moral înseamnă a acționa *ca și cum* ai iubi. Astfel se naște morala și își urmează calea, imitând dragostea care îi lipsește și ne lipsește, apropiindu-se de ea prin interiorizare și purificare. Iar uneori ajunge pe punctul de a se suprima în această iubire care o atrage, o justifică și o înglobează. A acționa bine înseamnă deci să faci ceea ce se face (politețea), apoi ceea ce *trebuie* făcut (morala) și, în sfârșit, ajungi câteodată să faci ceea ce se cere, oricât de puțin ți-ar plăcea (etica). Așa cum morala se eliberează de politețe până la capăt (doar omul devenit virtuos nu mai poate să acționeze ca și cum ar fi virtuos), dragostea care depășește la rândul său stadiul moralei ne eliberează: doar cel care a ajuns să iubească nu mai poate să acționeze ca și cum

---

[1] *Critica rațiunii practice*, „Despre scopurile..."
[2] *Ibid.*
[3] *Supra*, cap. 1.

ar iubi. Este de fapt spiritul Evangheliilor („Iubeşte şi fă ce vrei"[1]), prin care Christos ne-a eliberat de Lege, explică Spinoza, nu suprimând-o, cum a afirmat în mod stupid Nietzsche, ci desăvârşind-o („N-am venit să stric, ci să împlinesc"...[2]).

Altfel spus, comentează Spinoza, Christos a confirmat Legea pe care a sădit-o apoi pentru totdeauna „în străfundul sufletelor"[3].

Morala este acea aparenţă de iubire prin care iubirea devine posibilă şi eliberează. Ea se naşte din politeţe şi tinde spre iubire; morala ne ajută să trecem de la prima la cea de-a doua. Iată de ce, chiar dacă este austeră, chiar dacă este neplăcută, noi o iubim.

Trebuie oare să iubim dragostea? Fără îndoială, şi chiar o iubim (pentru că ne place măcar să fim iubiţi, cel puţin), după cum nici morala nu-i poate fi de nici un folos aceluia care nu o iubeşte. Fără iubirea de dragoste suntem pierduţi, şi aceasta poate fi o definiţie adevărată pentru infern, adică pentru damnare, pentru pierzanie, aici şi acum. Iubeşti dragostea sau nu iubeşti nimic, iubeşti dragostea sau eşti pierdut. Şi atunci ce fel de constrângere ne-ar putea ajuta? Ce fel de morală? Ce fel de etică?[4]

Fără iubire, ce ar mai rămâne din virtuţile noastre şi ce ar mai însemna ele dacă nu le-am iubi? Pascal, Hume şi Bergson sunt mai expliciţi aici decât Kant. Morala decurge mai mult din sentiment decât din logică, mai mult din inimă decât din raţiune.[5]

---

[1] Conform frumoasei formulări a Sfântului Augustin, formulare care n-are nimic de-a face cu laxismul, ci care este, dimpotrivă, constrângere şi eliberare totodată (*Comentariu la prima Epistolă a Sfântului Ioan*, VII, 8).

[2] *Evanghelia după Matei*, V, 17.

[3] Spinoza, *Tratat teologico-politic*, III: „Îi va elibera de servitutea Legii şi totodată o va confirma, înscriind-o pe veci în străfundurile inimilor". Diferenţa de opinii dintre Spinoza şi Nietzsche asupra acestui aspect am tratat-o pe larg în contribuţia mea la *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* şi în intervenţia la colocviul despre Nietzsche şi iudaismul, *De Sils-Maria à Jérusalem*.

[4] Mai multe despre deosebirea dintre morală şi etică (şi despre morala ca aparenţă de iubire) în lucrarea mea „Morale ou éthique?", *Valeur et vérité*, PUF, 1994.

[5] Pascal, *Cugetări;* Hume, *Cercetare asupra principiilor moralei*, partea 1; Bergson, *Cele două surse ale moralei şi religiei*. Mult înaintea tuturor acestora, Aristotel observa că „nu există decât un singur principiu care pune totul în mişcare, şi anume dorinţa" şi că „intelectul nu se manifestă în absenţa dorinţei" (*De anima*, III, 10, 433 *a* şi II, 3, 414 *b*). Este unul dintre numeroasele puncte în care Epicur şi Lucreţiu sunt de acord cu Aristotel.

Şi nici măcar raţiunea nu comandă (prin universalitate) şi nu serveşte (din prudenţă) atât pe cât am dori-o. Kant este de-a dreptul amuzant când pretinde combaterea egoismului sau a cruzimii prin principiul non-contradicţiei! Ca şi cum cel care nu ezită să mintă, să ucidă sau tortureze şi-ar face griji dacă maximul acţiunilor sale poate fi ori nu erijat, fără contradicţie, în lege universală! Cum poate el să fie adus pe calea cea bună de contradicţie sau de universal? Nu avem nevoie de morală decât în lipsa iubirii. Dar nu resimţim această nevoie decât prin puţina dragoste – fie chiar şi iubire de sine – pe care o dăm sau care ne-a fost dată, pe care o avem de apărat, la care visăm sau o regăsim...

Iubirea este deci cea mai importantă, nu absolută, fără îndoială (de ce ar mai exista altfel Dumnezeu?). Dar, raportată la morală, la datorie, la lege, este cea mai importantă. Iubirea este alfa şi omega pentru orice virtute. În primul rând există mama şi copilul său. Mai întâi – căldura corpului şi a inimii. Mai întâi – foamea şi laptele. Mai întâi dorinţa, mai întâi plăcerea. Mai întâi gestul care protejează sau hrăneşte, mai întâi vocea care linişteşte. Mai întâi această evidenţă: o mamă care alăptează; şi apoi această surpriză: un bărbat paşnic, care veghează asupra copilului adormit. Dacă iubirea nu ar fi anterioară moralei, cum am mai putea afla ceva despre morală? Şi ce ne-ar putea propune morala altceva mai bun decât dragostea din care de fapt provine, care îi lipseşte, care o atrage? Iubirea ce o face posibilă şi spre care tinde totodată. Iubirea care eliberează. Este o eternă reîntoarcere? Este un cerc? Da, dacă vreţi, dar nu unul vicios, pentru că de obicei nu există o aceeaşi dragoste de la început până la sfârşit. Prima este condiţia Legii, sursa, originea acesteia. Următoarea va fi mai degrabă efectul precedentei, cea care o depăşeşte, o împlineşte, cea mai bună reuşită a ei. Iubirea este alfa şi omega tuturor virtuţilor. Altfel spus, două litere diferite, două iubiri diferite (cel puţin două), care trec dintr-una în alta prin tot alfabetul vieţii. Cerc, deci, dar unul virtuos, prin care virtutea devine posibilă. Nu poţi alege dragostea din moment ce nu-ţi poţi alege dorinţa. Dar dorinţa îşi schimbă obiectul, dacă nu chiar natura, iar dragostea transformă şi ne transformă.

Ce este iubirea? Iubirea devine astfel una dintre marile întrebări pe care ni le putem pune. Vă voi propune în continuare trei răspunsuri diferite, care nu se completează unul pe altul. Nu am inventat nici unul. De fapt iubirea nu este astăzi o problemă necunoscută. Nu ne aflăm pe un teren arid, pentru a trebui să

găsim definiții! Probabil că totul a fost spus. Mai rămâne doar să înțelegem.

EROS

Prima definiție cu care vreau să încep este cea dată de Platon în *Banchetul*. Aceasta este fără îndoială cea mai faimoasă scriere a autorului său (cel puțin în afara cercului filosofilor de meserie, care preferă *Republica*), iar faima ei se datorează în mare parte subiectului tratat. Dar ce subiect ar fi interesant dacă nu l-am trata cu dragoste sau dacă n-am căuta iubirea în el? Toată lumea este interesată de dragoste și chiar mai mult decât interesată. De altfel, care alt subiect ar putea fi mai incitant sau ar putea stârni discuții mai pătimașe?

Să ne amintim scenariul ca și când am avea în față o piesă de teatru, pentru că Platon ne propune chiar așa ceva. Mai mulți prieteni s-au adunat la Agaton pentru a sărbători triumful pe care acesta l-a înregistrat, cu câteva zile în urmă, la un concurs dramatic. Este un banchet, deci, în sensul strict al cuvântului. Se mănâncă și se bea. Dar mai ales se discută. Despre ce? Despre dragoste *(érôs)*. Nu ca într-o conversație obișnuită, ca atunci când se fac confidențe; sau aproape deloc în felul acesta. Este o petrecere a bărbaților: dragostea strălucește mai cu seamă prin absență, dar pe buzele tuturor se află ideea de iubire. Participanții la banchet încearcă mai curând să caute o definiție; fiecare se străduiește să sesizeze esența iubirii, să-i facă elogiul sau să convingă auditoriul că discursul său este cel mai bun. Acesta, de fapt, este unul dintre scopurile banchetului. Cel ce s-ar fi dovedit convingător devenea centrul atenției generale, era iubit, sărbătorit, glorificat. Dar prudență! Ce poate dovedi gloria? Prea mult entuziasm încinge spiritele. Așa se întâmplă și în *Banchetul*, și este exact ce le reproșează Socrate prietenilor săi: ei au sacrificat adevărul pentru laude, când ar fi trebuit să facă exact invers.[1]

Această evidență este de natură filosofică. Reprezintă chiar filosofie. Întâi adevărul care nu poate fi subordonat la nimic: întâi adevărul pe care tot restul – laudă sau oprobiu – trebuie să-l slujească. Nu face excepție de aici nici iubirea. despre care Socrate nu încetează să repete că este o problemă prin excelență de

---

[1] Platon. *Banchetul*, 198 *c* – 199 *b*, în Antologie filosofică. Filosofia antică. Ed. Minerva, BPT, 1975. trad. Nicolae Bagdasar. Virgil Bogdan și Octavian Nistor..

filosofie; singura care îi stârnește interesul și în care se consideră expert.[1]

Totuși, nu trebuie să primeze decât dragostea de adevăr, mai presus chiar decât iubirea de dragoste. În caz contrar, orice discurs nu reprezintă decât elocință, sofism sau ideologie. Dar să mergem mai departe. Nu evoc decât pentru aducere aminte primele discursuri, care nu au prea multă importanță. Phaidros vrea să demonstreze că Eros este zeul cel mai vechi (pentru că nu are părinți, fiind născut direct din Haos) și cel mai util (prin binefacerile aduse atât omului, cât și Cetății). Pausanias face distincție între dragostea vulgară, care iubește trupurile mai mult decât sufletul, și dragostea celestă, iubitoare mai mult a sufletului decât a cărnii. Aceasta din urmă ar rămâne „fidelă întreaga viață, pentru că este legată de un lucru durabil", în timp ce dragostea vulgară se stinge o dată cu frumusețea pieritoare a trupului. Medicul Eriximah face „elogiul puterii universale" a lui Eros. Fără îndoială inspirat de Hesiod, Parmenide sau Empedocle, el încearcă să demonstreze că lucrarea lui Eros în lume este mai degrabă medicală decât estetică sau cosmologică. În sfârșit, Agaton laudă la Eros tinerețea, delicatețea, frumusețea, gingășia, dreptatea, temperanța, curajul, îndemânarea, pe scurt toate virtuțile, pentru că El s-ar afla la originea a tot ce există.[2]

Toate aceste discursuri, deși strălucitoare, sunt mai degrabă inegale și tradiția aproape că nu le reține. Când se vorbește despre *Banchetul*, se evocă de cele mai multe ori unul dintre cele două discursuri pe care le-am omis până acum: cel al lui Aristofan, cu celebrul său mit zis „al androginului", și, desigur, cel al lui Socrate. Platon – și nu numai el – consideră că Socrate, prin dis-

---

[1] *Banchetul*, 177 *d* („eu, care nu știu să fac altceva decât să iubesc"), 198 *d* (unde Socrate se declară „expert în iubire") sau 212 *b* („practic iubirea mai mult decât orice altceva"); de asemenea în *Lysis*, 204 *b-c*.

[2] Analize și comentarii asupra acestor discursuri pot fi găsite în L. Robin, *Le Banquet*, Paris, Les Belles Lettres, 1992; J. Lacan, *Le transfert* (Seminaire, VIII), Seuil, 1991. Asupra rolului cosmologic al lui Eros la Hesiod, Parmenide și Empedocle a insistat Aristotel în *Metafizica*, A, 4, 984 *b* 23 – 985 *a* 10.

Semnalez, în sfârșit, un surprinzător *remake* al *Banchetului* (bazat mai ales pe tezele lui Francesco Alberoni, Eric Fuchs și Jacques Lacan) în cartea lui Hubert Aupetit și Catherine Tobbin, *L'amour deboussolé*. Paris, Ed. François Bourin, 1993.

cursul din *Banchetul*, este cel care spune adevărul despre iubire. Ciudat este că se aminteşte mult mai des discursul lui Aristofan – singurul, şi am verificat eu însumi, pe care marele public îl reţine – pentru a se elogia profunzimea, poezia, adevărul... Socrate este uitat! Uitat este Platon!... Dar această alegere nu este întâmplătoare. Aristofan ne spune cu exactitate despre dragoste ceea ce vrem cu toţii să auzim şi să credem (acea iubire visată, la care năzuim şi care se împlineşte, pasiunea satisfăcută). În schimb Socrate vorbeşte despre dragoste aşa cum este: făgăduinţă a ceea ce ne lipseşte, neîmplinire, mizerie, toate acestea aruncându-ne în braţele disperării, sau conducându-ne spre religie. Trebuie să intrăm aici în detalii.

Întâi discursul lui Aristofan[1].

Cuvintele sunt ale unui poet: „Cândva, demult – spune el –, noi nu eram alcătuiţi cum suntem acum, eram cu totul altfel". Prin urmare, strămoşii noştri erau dubli dacă este să-i comparăm cu urmaşii lor de azi, de o unitate perfectă care nouă ne lipseşte: „Fiecare om constituia un întreg, de formă sferică, cu spatele şi laturile formând un cerc: aveau patru mâini şi tot atâtea picioare; singurul lor cap, aşezat pe un gât rotund, avea două feţe întru totul la fel, care priveau fiecare înspre partea ei; patru urechi, două părţi ruşinoase şi toate celelalte pe măsură". Această dualitate genitală, în special, explică de ce existau pe atunci nu două, ci trei genuri ale speciei umane: bărbaţii, care aveau două sexe masculine, femeile, care aveau două sexe feminine, şi androginii, înzestraţi, aşa cum numele lor o indică, cu ambele sexe. Bărbatul, explică Aristofan, era născut din Soare, femeia – din Pământ, iar specia mixtă – din Lună, zămislită ea însăşi de Pământ şi de Soare. Aceşti strămoşi ai noştri aveau toţi o forţă şi o vitejie excepţionale, şi au încercat să se năpustească asupra Olimpului şi a zeilor săi. Pentru a le pedepsi îndrăzneala, Zeus a decis să-i despice în două, de sus în jos, cum ai tăia un ou. A fost sfârşitul perfecţiunii, al unităţii, al fericirii! Fiecare de atunci tânjeşte să-şi caute jumătatea, cum se spune, expresie care trebuie luată aici *ad literam:* odinioară „formam un întreg complet... odinioară eram un tot". Dar iată-ne „separaţi de

---

[1] Platon, *Banchetul*, 189 *a* – 193 *e* (referinţă valabilă, în lipsa altor indicaţii, pentru toate citatele din acest paragraf).

noi înşine", căutând fără încetare să fim din nou întregi. Această căutare, această dorinţă este ceea ce se numeşte dragoste şi este condiţia, atunci când este satisfăcută, a fericirii. În consecinţă numai dragostea „recompune vechea noastră făptură, contopind o singură fiinţă din două şi vindecând rana naturii umane". Se înţelege de aici că dragostea era homosexuală sau heterosexuală, după cum unitatea pierdută era în întregime bărbătească sau femeiască (homosexualitate feminină sau masculină), ori, din contră, androgină (heterosexualitate). Ultima posibilitate nu este privilegiată de Aristofan (se poate presupune că este mai nobilă naşterea din Lună decât naşterea din Pământ, dar, fără îndoială, nimic nu se poate compara cu o zămislire de origine solară). Şi adoptând acest punct de vedere, pentru Aristofan androginii nu sunt decât o parte a umanităţii primordiale, în mod sigur nu cea mai bună. Dar nu contează. Ceea ce publicul reţine, şi legitimează, este că mitul lui Aristofan justifică mitul iubirii, evident mă refer la acea iubire veşnic cântată, veşnic visată, în care se crede, dragostea ca o religie sau ca o fabulă, Marea Dragoste, totală, definitivă, exclusivă, absolută... „Când norocul îi scoate în cale cuiva, fie el un iubitor de tineri sau nu, propria sa jumătate, el este cuprins de un avânt nespus de prietenesc, de înrudire şi de dragoste, iar el şi perechea nu mai vor să trăiască despărţiţi nici măcar o clipă". Ce îşi doresc? „Să se întâlnească şi să se topească într-o singură fiinţă, să rămână tot unul, dispărând pentru totdeauna cei doi". Este chiar definiţia dragostei, prin care iubiţii se contopesc unul cu altul, dragostea care ne face să revenim la „unitatea făpturii noastre primordiale" – cum spune Aristofan – care ne eliberează de singurătate (pentru că amanţii, „topiţi unul într-altul", nu mai au cum să se părăsească). Dragostea care este în această viaţă, ca şi în altele, este „cea mai mare fericire posibilă". Dragoste totală, dragoste absolută, fiindcă în definitiv este iubirea de sine, reîntregită în împlinirea, unitatea şi perfecţiunea sa. Dragoste exclusivă, pentru că nimeni nu are, prin definiţie, decât o singură jumătate şi nu poate trăi decât cu o singură iubire. În sfârşit, dragoste definitivă (în afară de cazul în care ne-am înşelat în alegere, dar atunci nu mai este marea dragoste...), deoarece unitatea primordială ne precede şi, o dată restabilită, regăsim perfecţiunea în care nu ne mai rămâne decât să trăim până la moarte şi chiar, promite Aristofan, dincolo de ea... Şi cu toţii suntem de acord că nu există nimic, nici în visele noastre cele mai nebune. care să nu se regăsească în acest mit şi care să nu apară, din perspectiva lui, justificabil. Dar ce valoare au visele noastre? Şi ce demonstrează un mit? Aceleaşi valori,

aceleași credințe, aceleași iluzii se regăsesc în romanele de dragoste ieftine. Și nu sunt convingătoare nici într-un caz, nici în celălalt. Așadar, Aristofan descrie iubirea ca un vis. Poate că este nevoia regăsirii iubirii împărtășită față de femeia care ne-a dat viață, cel puțin așa sugerează Freud. Poate că e dorul de acel absolut de care ne molipsim în pântecele mamei. Nu știu. Dar după naștere nimeni nu își poate satisface din nou această năzuință oarbă. Cel care pretinde că trăiește plenitudinea originară minte sau este un caz patologic. Ori delirează. Sau are șansa unică de a trăi un miracol? Veți spune că îmi dau dreptate dinainte, postulând ceea ce vreau să demonstrez. Fie, recunosc că îl am pe Aristofan și romanele de dragoste împotriva mea. Dar mai există și Platon, care îl contrazice pe Aristofan[1], dar mai există Lucrețiu (și Pascal, și Spinoza, și Nietzsche și toată filosofia) și în plus Freud, Rilke, sau Proust, și atâția alții... Îmi veți spune că adevărurile nu se află în cărți și sunt gata să vă dau dreptate. Dar unde se găsesc în viața reală argumentele contrare și ce ar putea demonstra ele? Mi se vorbește câteodată despre cutare și cutare cuplu care ar împărtăși dragostea primordială, absolutul, împlinirea ... Și îmi sunt amintite cazurile atâtor persoane care ar fi văzut-o cu claritate pe Fecioara Maria. Nu dau mai multă importanță acestor fapte. Hume a spus esențialul despre miracole, iar demonstrația sa nu este în avantajul iubirii, dacă este să o considerăm un miracol: o mărturie nu este niciodată decât probabilă și poate fi de aceea confruntată cu probabilitatea pe care o enunță. Dacă evenimentul este mai improbabil decât imperfecțiunea mărturiei, chiar motivele care ne fac să o credem (probabilitatea sa atât de mare cât este), ne fac să ne îndoim de veridicitatea sa (pentru că această probabilitate nu ar putea să compenseze improbabilitatea mai mare a faptelor în discuție). Și așa stau lucrurile, prin definiție, cu toate miracolele, în care este deci lipsit de sens să crezi.[2]

Nu mă îndepărtez de subiect: ce este mai improbabil, mai miraculos, mai contrar experienței noastre cotidiene, decât aceste două ființe care devin una? Apoi eu mă încred în trupuri mai mult decât în cărți sau în mărturii. Trebuie să existe doi pentru a face dragoste (cel puțin doi!). Iar actul sexual, departe de a înlătura

---

[1] L. Robin, *op. cit.*, LIX – LXIII.

[2] Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, secțiunea a X-a, Ed. Științifică și Enciclopedică, trad. Mircea Florian, Adrian Paul Iliescu, Constantin Niță.

singurătatea, o confirmă. Amanţii ştiu bine ce încerc să vă spun. Sufletele s-ar putea topi unul într-altul, dacă ar exista. Dar trupurile, şi nu sufletele, se ating, se iubesc, juisează, rămânând însă separate. Lucreţiu a descris bine, în îmbrăţişarea amoroasă, această contopire care se caută, dar niciodată nu se găseşte, sau se găseşte doar pentru a fi imediat pierdută:

> „Înlănţuiţi, ei se bucură de floarea tinereţii, deja trupurile lor ghicesc voluptatea viitoare; Venus va însămânţa câmpul femeii; îşi strivesc trupurile, fiecare îşi amestecă saliva cu a celuilalt şi îi soarbe răsuflarea; îşi frământă unul altuia buzele; zadarnice eforturi însă, pentru că nu îşi pot părăsi trupurile care îi împiedică să se contopească, să se transforme din doi într-unul singur; doar un moment sunt cu adevărat împreună..."[1]

Acelaşi veşnic eşec urmat de mereu aceeaşi tristeţe. Au încercat să devină o singură fiinţă şi iată-i tot doi, mai distincţi decât au fost vreodată. „Chiar din izvorul plăcerilor – scrie admirabil Lucreţiu – se iveşte amărăciunea, care li se pune amândurora ca o gheară la inimă"[2].

Nu este negată plăcerea când e pură, sau dragostea când e adevărată. Dar avem o dovadă împotriva fuziunii ultime, pe care plăcerea o refuză chiar atunci când credea că o atinge. *Post coïtum omne animal triste*... Devine din nou el însuşi, se întoarce la singurătatea sa, la banalitatea sa, regăseşte acel gol imens în sine pe care l-a lăsat dorinţa dispărută. Cum poţi scăpa de tristeţe când aceasta se naşte? Prin uimirea plăcerii, a dragostei, a gratitudinii, pe scurt prin întâlnire, care presupune dualitate şi niciodată contopirea fiinţelor sau dispariţia diferenţelor. Adevărul dragostei: mai bine s-o faci, decât s-o visezi. Chiar dacă doi amanţi juisează simultan (şi nu se întâmplă aşa de cele mai multe ori), există două plăceri diferite, şi una şi cealaltă misterioase, două spasme, două solitudini. Trupurile ştiu mai multe despre dragoste decât poeţii, cel puţin decât acei poeţi care ne mint când vorbesc de iubirea carnală. De ce se tem oare? De ce vor să se consoleze? De ei înşişi, poate, de această mare nebunie a dorinţei (sau de micimea ei după consumarea actului sexual?): de animalul cuprins de tristeţe din

---

[1] Lucreţiu, *Poemul naturii*, IV. 1105 – 1112.
[2] *Ibid.*, 1133 – 1134.

ei, de această prăpastie atât de repede umplută (de acest râu, nu prea adânc, atât de ridicat în slăvi care este plăcerea). Sau poate de această pace care brusc seamănă cu moartea... Solitudinea este câștigul nostru cel mai mare, și acest câștig este reprezentat de trupurile noastre.

Socrate, care nu mă urmează pe acest teren, în orice caz acel Socrate înfățișat de Platon, nu îi dă dreptate lui Aristofan. Socrate îi contrazice pe toți, dar numai pentru a ne spune „adevărul în privința lui Eros", „adevărul în privința Iubirii"[1].

Deși pare că vorbește în nume propriu, ne vestește imediat că nu a inventat adevărurile pe care le enunță. Tot ce urmează în discursul său este pus în gura unei femei, Diotima. Și nu este întâmplător, fără îndoială, că în probleme de dragoste Socrate se face discipolul unei femei, în plus o preoteasă. Deci ce spune ea? Sau ce susține Socrate că i-ar fi spus Diotima? Mai întâi că dragostea nu este Zeul Suprem, și nici măcar nu este un zeu. Orice dragoste, într-adevăr, este iubirea față de ceva pe care îl dorești, dar care îți lipsește.[2]

Eros nu poate fi o entitate de origine divină atâta vreme cât îi lipsește ceva ce ne face să existăm sau să trăim. Aristofan nu a înțeles nimic. Dragostea nu este împlinire, ci neîmplinire. Nu contopire, ci o mistuitoare căutare. Nu o culme a perfecțiunii, ci o lipsă devorantă. Acesta este postulatul de la care trebuie să plecăm. Presupunem deci două definiții: dragostea este dorință, iar dorința înseamnă lipsă a ceva ce nu ai. Atunci dragostea, dorința și lipsa sunt sinonime? Nu întru totul, fără îndoială. Nu există dorință decât dacă lipsa acesteia este percepută, conștientizată (nu dorim ceea ce nu știm că ne lipsește). Și nu există dragoste decât dacă dorința nedeterminată (ca și foamea care nu dorește un anume aliment) se polarizează asupra unui anume obiect (cum ar fi dorința de a mânca pește, sau carne de vită, sau prăjituri). A mânca pentru că îți este foame înseamnă ceva, iar a-ți plăcea ce mănânci sau a mânca doar ce-ți place este cu totul și cu totul altceva. Să-ți dorești *o* femeie, n-are importanță care, înseamnă ceva (o dorință), să dorești *o anume* femeie este cu totul altceva (este tot o formă de dragoste, chiar dacă – așa cum se întâmplă adesea – ea este pur sexuală și trecătoare). Dar să fii îndrăgostit înseamnă mai mult

---

[1] *Banchetul*, 199 *b*.

[2] *Ibid.*, 199 d – 200 b. Același lucru, spune Platon, este valabil și pentru prietenie *(philia)*: *Lysis*, 221 *d-e*.

decât o stare de frustrare sau excitaţie sexuală. Am fi oare îndrăgostiţi dacă nu i-am dori, într-un fel sau altul, pe cel sau pe cea pe care îi iubim? Fără îndoială că nu. Chiar dacă nu orice dorinţă este dragoste, orice dragoste (cel puţin acea dragoste desemnată prin *érôs*) este o dorinţă; este dorinţa determinată de un anume obiect, a cărui lipsă este percepută *în mod particular*. Aceasta este prima definiţie pe care o anunţam. „Cel care iubeşte – scrie Platon – iubeşte ceea ce, neavând, îi lipseşte"[1].

După cum crede Platon, orice dragoste este ceva care lipseşte: dragostea nu este altceva decât acea lipsă (conştientă şi văzută astfel) a obiectului său (bine determinat). Socrate pune punctul pe i: „Eros nu poate fi decât iubire de anumite lucruri, lucruri care în clipa când le doreşti îţi lipsesc"[2].

A iubi înseamnă a dori ceva frumos şi bun. Dacă Eros iubeşte frumuseţea şi bunătatea, înseamnă că este lipsit de acestea. Fiind dorinţă, este carenţă (cum îi dovedise Socrate lui Agaton), şi în consecinţă nu poate fi un zeu. Aceasta nu înseamnă că ar fi urât sau rău, precizează Socrate, şi tot el explică: are statutul unei entităţi intermediare între cele două extreme, fiind totodată o fiinţă intermediară între moarte şi nemurire, omenesc şi divin. Dragostea este un daimon, continuă Diotima, (şi aceasta nu are nimic diabolic, ci dimpotrivă), un mediator între zei şi oameni. Deşi cel mai mare dintre toţi, acest daimon rămâne veşnic făgăduinţa a ceea ce lipseşte. La întrebarea lui Socrate care sunt părinţii lui Eros, Diotima răspunde: Penia (sărăcia) şi Poros (răzbunătorul). Este veşnic sărac – spune ea – ponosit şi desculţ, nu are sălaş, dar năzuieşte tot timpul să dobândească lucruri frumoase şi de preţ. Este plin de avânt, mereu neliniştit, înflăcărat şi plin de resurse; mereu înfometat, mereu avid... Iată-ne foarte departe de împlinirea perfectă, pe care o imagina Aristofan, departe de acea tihnă confortabilă în unitatea primordială regăsită! Dimpotrivă, Eros nu se odihneşte niciodată. Neîmplinirea este destinul său, pentru că dorinţa este cea care îl defineşte: „Doarme sub cerul gol, întinzându-se pe la praguri şi pe la margini de drum; moştenind-o pe maică-sa – Sărăcia – se află mereu în lipsă de ceva [...]: uneori, în aceeaşi zi, mergându-i bine, este înfloritor şi plin de viaţă, apoi moare ca să reînvie din nou. Fiindcă – şi asta-i vine de la părin-

---

[1] *Ibid.*, 201 *b*.
[2] *Ibid.*, 200 *e*.

tele său – vânează fără încetare un ţel pe care nu-l poate atinge niciodată"[1].

Bogat prin toate cele ce-i lipsesc şi pe care şi le doreşte, sărac pentru totdeauna de obiectul căutărilor sale, nici bogat, nici sărac deci, sau şi una şi alta, veşnic între două extreme, mereu între noroc şi nenorocire, între cunoaştere şi ignoranţă, între fericire şi tristeţe... Copil boem dacă vreţi, mereu pe drum, mereu pe drumuri, mereu în lipsă. „Niciodată îndestulat" – cum spune Plotin comentându-l pe Platon, niciodată atingându-şi culmea, niciodată satisfăcut. Şi pentru toate acestea „dragostea este ca o dorinţă care, prin însăşi natura sa, este privată de ce îşi doreşte", chiar atunci „când îşi atinge scopul"[2].

Nu este dragostea năzuită, care aspiră şi îşi realizează ţelul. Este adevărata dragoste, împlinită în suferinţa sa fecundă[3], „straniu amestec de durere şi bucurie", cum o numea Phaidros.[4]

Este dragostea neostoită, solitară, mereu chinuită de ceea ce iubeşte, mereu lipsită de obiectul iubirii sale. Este pasiunea, adevărul, cea care scoate din minţi şi sfâşie, care înfometează şi torturează, care aduce exaltarea, dar şi înrobirea. Şi cum ar putea fi altfel? Nu ne dorim decât ce ne lipseşte, lucrurile de care suntem privaţi. Cum am putea avea ce ne dorim? Nu există dragoste fericită, iar această lipsă de fericire este dragostea însăşi. „Cât de fericit aş fi dacă m-ar iubi, îşi spune el, dacă ar fi a mea!" Dar dacă ar fi fericit n-ar mai iubi-o, sau în orice caz nu ar mai fi aceeaşi dragoste ca cea visată.

Eu văd aici lucrurile altfel decât Platon, cel puţin adaptez concluziile sale la timpurile noastre sau, dacă vreţi, trag învăţămintele din experienţa cotidiană. Dragostea este lipsă şi, în măsura în care este lipsă, împlinirea perfectă îi este prin definiţie de neatins. Amanţii înţeleg foarte bine acest lucru şi tocmai de aceea nu pot

---

1 *Ibid.*

2 Plotin, *Traité* 50 (Enneades, III. 5), paragraful 7, Paris, Cerf, 1990. Pentru mai multe informaţii privind concepţiile lui Plotin asupra iubirii, poate fi consultată prefaţa la *Traité* 50 a traducătorului în limba franceză, P. Hadot, precum şi o altă lucrare a sa, *Plotin ou la simplicité du regard, Études augustiniennes,* 1989. Mai accesibilă cititorului român este cartea lui Grigore Tăuşan, *Filosofia lui Plotin*. Editura Agora. Iaşi. 1993 (n. tr.).

3 *Banchetul,* 206 *e.*

4 *Ibid.*, 251 *d.*

crede în mitul lui Aristofan. O dată satisfăcută, o lipsă nu mai este lipsă: pasiunea nu poate supraviețui multă vreme fericirii, după cum nici fericirea nu durează mai mult decât pasiunea. De aici marea suferință a dragostei, atâta timp cât îi lipsește obiectul iubirii. Și marea tristețe a cuplurilor când fiecare nu mai resimte lipsa celuilalt... Dorința se mistuie în propria satisfacție. Rămâne doar insatisfacția sau moartea. Ești mereu în lipsă sau mereu lipsit, nefericit sau iremediabil pierdut... Care ar fi ieșirea din acest impas? Platon sugerează două soluții, dar nici una, cred eu, nu rezolvă dificultățile vieții noastre amoroase. Ce anume iubim? Deja am spus-o și am repetat-o: iubim ceva ce ne lipsește și am vrea să posedăm întotdeauna[1].

Deci dragostea este egoistă dar, cu toate acestea, urmărește ceva în afară de ea însăși. Lacan[2] vorbește despre dragostea extatică, și acest extaz, adică pierdere a controlului asupra propriei persoane (extazul de sine în altul), definește atât de bine pasiunea: egoismul descentrat, sfâșiat, copleșit de absență, golit de obiectul său și golit de sine, vidul însuși. Cum ar putea cineva stăpâni pe veci, atâta vreme cât este muritor, și cum ar putea poseda ceva ce îi lipsește? „Pentru ca râvna și strădania să poată fi numite iubire", explică Platon, salvarea constă în „zămislirea întru frumusețe" a trupului și sufletului deopotrivă"[3], altfel spus prin creație sau procreație, prin artă sau familie. Este prima soluție, cea mai la îndemână, cea mai naturală. Se observă aceasta la animale – spune Diotima – când sunt mânate de dorința de a naște, când dragostea le chinuie, când se sacrifică pentru puii lor... Nimic nu le îndeamnă să facă astfel, ceea ce este suficient pentru a demonstra că dragostea precede și este mai presus de orice acțiune a lor. Iar de unde vine dragostea, tot Diotima ne desluşește: „Zămislirea pentru o ființă muritoare este tot ce poate ea avea ca viață veșnică și nemurire; singurul mijloc de a se înfrupta din nemurire este de a zămisli mereu o făptură nouă care să ia locul celei vechi"[4].

Aceasta este cauza sau principiul dragostei. Ființele muritoare nu rămân niciodată identice cu ele însele, dar tind, cu toate aces-

---

1 *Ibid.*, 200 *a* – 201 *c* și 204 *a* – 206 *a*.
2 *Op. cit.*
3 *Banchetul*, 206 *b* – 207 *a*.
4 *Ibid.*, 207 *a-d*.

tea, să se conserve şi să participe atât cât pot la nemurire. Eternitatea înlocuirii tinde spre divinitatea înlocuirii. Dragostea pentru copii sau dragostea pentru glorie vin din iubirea de viaţă, din aspiraţia spre nemurire, din obsesia morţii.[1]

Dragostea este viaţa însăşi, adică atât cât viaţa este lipsită veşnic de sine, atât cât vrea să se perpetueze şi nu poate, săpată din temelii de către moarte, făgăduită neantului... Astfel, dragostea nu poate scăpa de lipsa absolută, de mizeria absolută, de nefericirea absolută, decât cu condiţia *de a zămisli*. Să-i dăm din nou cuvântul lui Platon: cei al căror prinos de rodnicie este trupesc se îndreaptă spre familii; cei cărora dorul de zămislire le cuprinde spiritul se îndreaptă spre creaţie, la fel de bine în artă, politică sau în ştiinţe ori filosofie.[2]

Poate este o soluţie, dar sigur nu este un mod de salvare. Nu ne luăm cu noi în mormânt copiii sau operele noastre, şi această fatalitate ne torturează cum ne-ar chinui şi lipsa creaţiei sau procreaţiei. Suntem cu toţii de acord că familia ar fi viitorul dragostei, debuşeul său natural. Dar acest lucru nu reuşeşte să salveze dragostea, cuplul sau familia. Cât despre creaţie, cum ar putea salva dragostea când depinde de ea? Şi chiar dacă nu ar depinde – tot nu văd cum. Poate că din această cauză Platon propune o altă soluţie, mai dificilă, mai pretenţioasă: faimoasa dialectică ascendentă prin care se încheie discursul Diotimei. Despre ce este vorba? Chiar despre o înălţare, dar una spirituală, altfel spus despre un parcurs iniţiatic şi o salvare cu mijloace proprii. Este parcursul iubirii şi mântuirea prin frumuseţe, calea de a urma iubirea fără a te pierde în ea, modul de a i te supune fără a te lăsa întemniţat în ea. Este de fapt depăşirea, unul după altul, a tuturor stadiilor dragostei: întâi iubirea unui singur trup pentru frumuseţea sa, apoi a tuturor trupurilor frumoase, pentru că frumuseţea lor este comună; urmează frumuseţea care intră în acţiuni şi în legi, apoi frumuseţea care este în ştiinţă, în sfârşit Frumuseţea absolută, eternă, supranaturală, cea a Frumosului în sine, care există în el însuşi, pentru el însuşi, la care participă toate lucrurile frumoase, de unde ele se nasc şi îşi primesc frumuseţea[3].

Aici ne aduce dragostea şi în acest fel se salvează şi ne salvează. Altfel spus, iubirea nu se împlineşte decât în religie. Iată

---

[1] Ibid., 207 *d* – 208 *e*.
[2] *Ibid.*, 208 *e* – 209 *e*.
[3] *Ibid.*, 210 *a*.

secretul Diotimei, iată secretul lui Platon. Dacă iubirea este lipsă, logica sa este de a tinde mereu spre ce lipseşte, spre ce lipseşte din ce în ce mai mult, spre ce lipseşte în mod absolut, adică spre Bine (Frumuseţea este manifestarea sa orbitoare). Iar Binele reprezintă transcendenţa, adică pe Dumnezeu. În acest stadiu, iubirea este satisfăcută, în sfârşit liniştită, este împlinirea bucuroasă a dorinţei de moarte.[1]

Nu ştiu dacă mai există iubire când nimic nu îi mai lipseşte. Platon ar spune că nu a mai rămas decât Frumuseţea. Plotin se gândeşte la acel Unu primordial. Misticii vorbesc de Dumnezeu. Dar dacă Dumnezeu nu este iubire, atunci la ce este bun Dumnezeu? Iar iubirea s-ar putea lipsi de Dumnezeu?

Trebuie să-l lăsăm pe Platon în stadiul în care el ne-a lăsat. Ne-a condus de la visul contopirii din mitul lui Aristofan, la experienţa lipsei (Socrate), apoi de la lipsă la transcendenţă sau credinţă (Diotima). Sublim parcurs pentru o carte atât de mică, dar care îşi înfăţişează astfel grandoarea. Dar suntem capabili să urmăm calea propusă? Putem să credem în ea? Putem s-o acceptăm? Creştinii răspund că da, fără îndoială, şi unii dintre ei trec liniştiţi de la apa de trandafiri la apa sfinţită... Dar nu tuturor le este atât de uşor. Amanţii, credincioşi sau nu, ştiu bine că nici chiar Dumnezeu nu îi poate salva dacă nu reuşesc întâi să salveze dragostea din ei, între ei şi prin ei. Ce rost mai are credinţa dacă nu ştim să iubim? Şi la ce ar mai fi necesară dacă am şti?

Din păcate, adevărul este că nu ştim să iubim. Iar această necunoaştere este experimentată dureros de cupluri, le condamnă poate la eşec, este chiar justificarea lor. Cum poţi să iubeşti fără să înveţi? Dar cum poţi să înveţi fără iubire?

Există şi alte feluri de iubire, dar una singură este cea mai puternică, în orice caz cea mai violentă (dragostea părintească este încă destul de puternică la unii, dar mult mai calmă). Iubirea la care mă refer este cea mai bogată în suferinţe, în eşecuri, în iluzii, în deziluzii... *Eros* este numele său; lipsa este esenţa sa; pasiunea amoroasă – culmea sa. Cine spune lipsă spune suferinţă şi posesivitate. Te iubesc: te vreau (să remarcăm că aceste două expresii sunt identice în limba spaniolă: *te quiero*). Este *dragostea concupiscentă* – cum o numeau scolasticii; este boala de iubire – cum o

---

[1] Iubirea ca dorinţă de moarte şi frumosul ca manifestare a binelui sunt analizate în lucrarea lui L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, PUF, 1964.

cântau trubadurii; este dragostea pe care am văzut-o descrisă de Platon în *Banchetul*, şi chiar mai crudă decât atât în *Phaidros:* o dragoste geloasă, invidioasă, avidă, posesivă... Departe de a se bucura de fericirea celui pe care îl iubeşte (cum o face dragostea generoasă), ea suferă cu atrocitate ori de câte ori această fericire o îndepărtează de sine sau o ameninţă pe a sa[1]...

Supărător şi gelos, atât timp cât iubeşte, infidel şi mincinos când nu mai iubeşte, cel care iubeşte nu doreşte binele fiinţei iubite (fie că este copil, bărbat sau femeie). Este ca şi când ar avea în faţă o farfurie cu mâncare apetisantă din care vrea să înfulece până se satură. Amantul îl iubeşte pe celălalt aşa cum „lupii iubesc mieii"[2].

Dragostea concupiscentă este, deci, doar satisfacerea plăcerilor senzuale; a fi îndrăgostit înseamnă aici să iubeşti doar pentru propriul sine. Această dragoste nu contravine egoismului, este forma pasională, relaţională, tranzitivă a acestuia. Este ca un transfer de egoism sau un egoism transferabil[3]...

Nici vorbă, deci, despre vreo virtute, mai degrabă aici regăsim ura. Eros este un zeu gelos. Cine iubeşte vrea să posede, să-şi aşeze obiectul iubirii într-un fel de cuşcă numai pentru uz personal. Ea este fericită cu un altul şi atunci, dacă nu-ţi aparţine, preferi s-o vezi moartă! El este fericit cu o alta şi tu ţii morţiş să-l ai lângă tine, chiar dacă asta îl face nefericit. Halal de această dragoste care nu este decât o dragoste de sine!

Totuşi, cât de mult îţi lipseşte ea! Cum o mai doreşti! Cât suferi din cauza lipsei ei! Te afli în lanţurile lui Eros, care sfâşie: iubeşti ce nu ai, iubeşti ceea ce îţi lipseşte, te chinuieşte dragostea neîmplinită.

---

[1] Primul discurs al lui Socrate, în *Phaidros* (237-241). Al doilea discurs al lui Socrate (244-257) regăseşte prin alte modalităţi (mai degrabă prin nostalgie decât prin speranţă) inspiraţia religioasă, idealistă din *Banchetul*. O comparaţie a acestor două dialoguri (precum şi a ambelor cu *Lysis*) poate fi găsită în L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, cap. 1.

[2] *Phaidros*, 240 *e* – 241 *d*.

[3] Transferul, în sensul freudian al termenului, este în particular şi sensul discursului lui Alcibiade (221-222), sau mai degrabă a interpretării pe care i-o dă Socrate, interpretare la rândul ei interpretată de Lacan, *op. cit.*

Dar iată, ea a revenit în brațele tale. Este gata să te iubească din nou, de data aceasta pentru totdeauna. Este din nou cu tine, pentru tine, a ta... Câtă violență în regăsirea voastră, câtă aviditate în îmbrățișările voastre, câtă sălbăticie în plăceri! Și apoi ce liniște după dragoste, ce reflux, ce gol neașteptat... Deodată ea simte că ești mai puțin prezent, mai puțin avid și te întreabă: „Mă mai iubești?" „Desigur!", îi răspunzi, dar știi foarte bine că nu-i mai simți atât de tare lipsa. Dorința o să revină, pentru că trupurile noastre sînt făcute astfel. Însă, fiind alături de tine în fiecare zi, în fiecare noapte, în fiecare seară și dimineață, vei descoperi – lucru inevitabil – că-ți lipsește din ce în ce mai puțin, că o dorești din ce în ce mai puțin și mai rar, apoi că preferi să fii cu alta sau singur. Eros s-a plictisit: ai în sfârșit ceea ce îți lipsea, adică te-ai trezit că faci parte dintr-un cuplu.

„Bărbații, m-a asigurat o prietenă, mor rareori din dragoste, adorm cu mult înainte". Femeile mor și ele câteodată, căzând în acest fel de somn...

Am zugrăvit un tablou în culori prea sumbre? Să spunem că prezint lucrurile într-o manieră prea schematică. Recunosc că multe cupluri trăiesc mai bine decât în scenariul pe care l-am propus. Dar câte altele trăiesc mult mai rău, ajungând până la ură, până la violență, până la nebunie? Platon nu explică aproape deloc existența cuplurilor fericite. Dacă iubirea lipsește, cum poți s-o împărtășești sau s-o satisfaci fără a o suprima? Nu cred că poți să trăiești iubirea fără să o uzezi, sau să simți nevoia, la un moment dat, de a te descotorosi de ea. Plăcerea nu este, oare, sfârșitul (țelul, dar și capătul) dorinței? Fericirea nu este sfârșitul pasiunii? Cum ar putea iubirea să fie fericită dacă nu-și dorește decât ceea ce nu-i stă la îndemână „acum, în prezent"[1]?

O iubire fericită care să dureze este un nonsens. „Imaginați-vă acest mod de adresare: doamna Tristan" – scrie Denis de Rougemont[2]

Nu e greu de înțeles că sumbra alcătuire de cuvinte vestește sfârșitul pasiunii. Isolda nu a putut rămâne îndrăgostită decât grație tăișului sabiei care a despărțit-o de Tristan și de fericire. Pe scurt, dragostea nu înseamnă pasiune decât în lipsa obiectului iubit, dragostea este lipsa însăși, proiecția a ceea ce iubește.

---

[1] *Banchetul*, 200 e.

[2] *Iubirea și Occidentul*, *op. cit.*, I, 9, Ed. Univers, 1987. trad. Ioana Cândea-Marinescu.

exaltarea absenței a ceea ce o provoacă. Pasiunea nu se hrănește decât din suferință, prin și poate pentru suferință... Absența este suferință. Pasiunea este suferință. Iar ultima, atunci când nu înseamnă același lucru cu prima, este, în orice caz, exacerbarea halucinantă sau obsesivă a celei dintâi. (Dragostea, spune doctor Allendy, este „un sindrom obsesiv normal"[1]).

Adică iubirea înseamnă concentrarea asupra unui obiect, care o dată descoperit devine definit, deoarece absența lui era indefinită. Iar îndrăgostitul valorifică la nesfârșit descoperirea sa. De aici toate aceste fenomene de exaltare, de cristalizare, cum le numește Stendhal, sau de *dragoste nebună*, după formularea lui Breton[2].

În cele din urmă, nici romantismul[3] nu este altceva, nici religia (Dumnezeu este ceea ce ne lipsește la modul absolut). În toate cazurile, iubirea nu capătă substanță decât cu condiția frustrării sau nefericirii. „Victorie a pasiunii asupra dorinței – scrie Denis de Rougemont – triumful morții asupra vieții"[4].

Să ne amintim de Adèle H... al lui Truffaut. Dragostea îi aduce suferință, dar nu încearcă să se vindece, ci preferă moartea sau nebunia. Amintiți-vă și de cântecul lui Tristan: „Pentru ce destin sunt născut? Un cânt vechi îmi răspunde: Pentru dorință și moarte! Pentru moarte și dorință!"[5] Este logica neantului („adevărata viață este absența"; adevărata existență diferă de ceea ce trăim). Este logica lui Platon („adevărații filosofi sunt deja morți...")[6]. Este logica lui Eros: dacă dragostea este dorință, dacă dorința este absență, nu putem iubi ce nu posedăm și suferim din cauza acestei absențe. Suferind de ceea ce ne lipsește (fiindcă dragostea este lipsă) continuăm să iubim... Pasiune, deci, sau plic-

---

[1] R. Allendy, *L'amour*, Denèl, reed. 1962.

[2] Stendhal, Despre dragoste, Ed. pentru Literatură Universală, 1968, trad. Gellu Naum, mai ales capitolele 2-12, precum și nota la cap. 15: André Breton, *L'amour fou*, Gallimard, reed. 1971.

[3] Denis de Rougemont, *op. cit.*, I. 11: „Aș defini romanticul occidental drept un om pentru care suferința, mai ales suferința în iubire, este un mijloc privilegiat de cunoaștere".

[4] *Ibid.*

[5] Wagner, *Tristan și Isolda*, citat de Denis de Rougemont, *ibid.*

[6] *Phaidon*, 64. Am tratat mai pe larg problema absenței și pe cea a iubirii morții la Platon în *Vivre*, cap. 4.

tiseală... Prezența Albertinei, dispariția Albertinei... Proust povestește cum se plictisește atunci când o are pe Albertine alături, cum visează la atâtea alte lucruri care îi lipsesc și a căror lipsă nu poate fi umplută de prezența femeii. „Comparam – spune el – mediocritatea plăcerilor pe care mi le oferea Albertine cu bogăția dorințelor de a căror realizare mă priva"[1].

Dar când apare sfârșitul, pasiunea renaște instantaneu din lipsă și din suferință. „Numai acest lucru ne rămâne, comentează Proust: descoperim că suntem îndrăgostiți, sau poate din această cauză devenim îndrăgostiți, când realizăm că va veni și o zi a despărțirii"[2].

Logica pasiunii este logica absenței: în vis, cuplul apare ca un liman, dar în realitate nu tinde decât spre moarte. Cum ar putea să ne lipsească ce avem? Cum am putea să iubim cu pasiune ceea ce nu ne lipsește? Tristan și Isolda, observă Denis de Rougemont, „au nevoie unul de altul pentru a nu li se stinge focul pasiunii". Dar celălalt trebuie să existe, nu să fie aproape: „pasiunea este întreținută mai degrabă de absență"[3]. De unde și tăișul de sabie salvator, așezat între ei, această castitate voluntară, ca o sinucidere simbolică: „Doresc moartea pe care nu o au încă, și vor să piardă ceea ce au, satisfacția vieții"[4]. Logica lui Eros devine pe nesimțite logica lui Thanatos: „Fără să o știe, amanții au în ei dorința morții!"[5] Pentru că iubesc dragostea mai mult decât viața, lipsa mai mult decât prezența, pasiunea mai mult decât fericirea sau plăcerea. „Domnilor, ați dori să ascultați o poveste frumoasă despre dragoste și moarte?...". Așa începe romanul lui Tristan și al Isoldei[6]. Așa ar putea începe, la fel de bine, *Romeo și Julieta*, *Manon Lescaut* sau *Anna Karenina*. Numai că lururile stau astfel doar în cele mai bune dintre cazuri, adică, vreau să spun, când

---

[1] *În căutarea timpului pierdut*, vol. 3.

[2] *Ibid.* Stendhal ajunge și el la această concluzie, *op. cit.*, cap. 6: „Din clipa despărțirii, cristalizarea reîncepe...".

[3] Denis de Rougemont, *op. cit.*, I, 8.

[4] *Ibid.*, I, 11.

[5] *Ibid.* La Platon, „iubirea este un fel de moarte", sau „tinde să se confunde cu dorința de a muri" (L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*).

[6] În frumoasa reconstituire a lui Joseph Bédier, Paris, Édition d'art H. Piazza, 1926 (care a ajuns deja la cea de-a 231-a ediție!).

pasiunea este vie şi reală. Imitaţia pasiunii, speranţa ori nostalgia sa, pot întemniţa şi pot ucide, dar în aceste situaţii nu mai există măreţie. Câte doamne Bovary nu sunt pe lume? Isolda, însă, e întâlnită mai rar.

Să nu exagerăm pasiunea şi să n-o înfrumuseţăm, fiindcă în viaţa reală lucrurile stau altfel decât în romane. (Iar romanele cele mai bune sunt cele ale căror autori se lasă cel mai puţin păcăliţi: Proust, Flaubert, Stendhal...) Nu prea sunt pe gustul meu poveştile de dragoste, cu marile lor pasiuni devoratoare, absolute, sublime. Îmi amintesc de polemica pe care am avut-o cu o autoare de astfel de cărţi. Când i-am reproşat că subiectele ei preferate nu sunt de găsit în viaţa cotidiană, m-a contrazis citându-mi cazul unui prieten comun, care, spunea ea, ar fi trăit una dintre aceste istorii de dragoste grandioase şi tragice... Nu ştiam despre ce este vorba şi recunosc că mi-a stârnit curiozitatea. După câteva zile, m-am întâlnit cu amicul în cauză şi i-am cerut amănunte. El a zâmbit: „Ştii, până la urmă nu am trăit decât un dezastru mediocru". Să nu confundăm iubirea cu iluziile pe care ni le facem când o trăim sau o imaginăm din afară. Memoria este mai adevărată decât visul. Experienţa – mai reală decât imaginaţia. De altfel, ce altceva înseamnă să fii îndrăgostit, decât să-ţi faci anumite iluzii despre dragostea însăşi sau despre obiectul iubirii tale? Dragostea, visul, imaginaţia... Cel mai adesea aceste trei fluxuri de iluzionări se adună, se amestecă şi formează un fluviu care ne poartă cu el. Unde? Unde ajung toate fluviile, unde se termină, unde se pierd: în oceanul timpului sau în nisipurile vieţii noastre cotidiene... „Să pretinzi că iubeşti pentru totdeauna, dar de fapt să iubeşti doar o vreme – ţine de esenţa dragostei", remarcă Clément Rosset[1].

Deci, în esenţă, dragostea despre care scriu, pasiunea amoroasă, nu poate fi decât iluzorie şi efemeră. Adevărul însuşi o condamnă. Cei care o celebrează încearcă din răsputeri să condamne adevărul; mulţi îşi fac o profesiune de credinţă din a prefera visul sau iluzia. De obicei nu-şi găsesc astfel salvarea, după cum nici dragostea nu este salvată. Ei ar vrea să nu dea dreptate realului, dar realul îi prinde din urmă şi îi contrazice. Ar vrea să salveze pasiunea, s-o facă să dureze, s-o întreţină. Dar încercarea lor este sortită eşecului; pasiunea nu depinde de ei, iar timpul o ucide în clipa ei cea mai fericită. Ideea de întreţinere, de prelungire, este chiar

---

[1] *Le principe de cruauté*, Éd. de Minuit, 1988.

contrară pasiunii. Orice lipsă care nu este mistuitoare, care nu ucide, se domolește cu timpul, se autosatisface devenind obișnuință sau uitare. Dacă iubirea este lipsă, este sortită eșecului în viața concretă și nu poate reuși decât în moarte.

Veți spune că iubirea este înfrântă și aceasta îi dă dreptate lui Platon. Fie. Dar această formă de dragoste – pasiune amoroasă, să fie oare singura de care suntem capabili? Nu știm decât să tânjim după ce ne lipsește sau să visăm? Ce fel de virtute este aceea care ne conduce doar spre suferință sau religie?

PHILIA

Pomenisem trei definiții. A venit rândul celei de-a doua. Nimeni nu poate să dorească virtutea – ca să-l citez, cu aproximație, pe Spinoza – dacă nu dorește să acționeze și să trăiască.[1]

Cum ar putea să-i lipsească unui om viața, câtă vreme trebuie mai întâi să o aibă pentru ca să o dorească? Ar însemna că își dorește mereu o altă viață decât cea pe care o trăiește. Aceasta este o cauză a nefericirii și insatisfacției noastre, despre care vorbea și Platon. Dacă dorința lipsește, și în măsura în care este o absență, în mod necesar viața însăși este o lipsă. Dacă nu dorim decât ce nu avem, atunci nu mai există dorință, și nici fericire sau satisfacție.[2]

Până și aspirația la fericire ne îndepărtează de ea. „Ce fericit aș fi, dacă aș fi fericit!..." Formula, care este a lui Woody Allen, îi dă din nou dreptate lui Platon și pe noi ne contrazice: nu știm să dorim decât „ce nu ne stă la îndemână și nu avem încă" – cum spune Socrate[3], cu alte cuvinte ce nu există. Nu această femeie, care este reală, ci nevoia de a o poseda, care nu mai ține de realitate. Nu opera de artă palpabilă, ci gloria la care sperăm. Nu viața pe care o trăim, ci o alta pe care nu o avem. Nu ne dorim decât neantul, nu știm să dorim decât moartea. Și cum am putea să iubim ce nu există? Dacă dragostea este lipsă, atunci dragostea este ceva imaginar, iar noi nu am iubi decât fantome.

---

[1] *Etica*, IV, propoziția 21.

[2] A fi fericit înseamnă, pentru Platon ca și pentru oricine altcineva, a avea ceea ce-ți dorești: *Banchetul*, 204 *e* – 205 *a*.

[3] *Ibid.*, 200 *e*.

Dar este dragostea întotdeauna o lipsă? Chiar Socrate, în *Banchetul*, formulează o obiecție: cel sănătos nu își poate dori mai multă sănătate? Și dacă își mai dorește încă sănătate, nu înseamnă că dorește ceva ce are și deci nu îi lipsește? Nu, răspunde Socrate, fiindcă nu este vorba despre același fel de sănătate, cea pe care o avem și cea la care râvnim. Sănătatea pe care o are în momentul dorinței este prezentă, iar cea dorită este o continuare, altfel spus o sănătate viitoare, care acum nu există.[1]

Răspunsul este clar, poate chiar mai limpede decât l-ar fi dorit Platon: el confundă dorința cu speranța și totul se desfășoară în această confuzie. Este evident, cât se poate de adevărat, trist de adevărat, că nu pot să mai sper la ce am deja, la ce sunt, sau la ce fac. Cum aș mai putea să sper să fiu viu când încă n-am murit, să fiu așezat, din moment ce chiar stau pe scaun, sau să scriu când chiar asta fac. Nu putem spera decât la ce nu avem; speranța este sortită pentru totdeauna irealului și lipsei, nu acțiunii, iar noi suntem sortiți speranței. Să fie orice dorință o speranță? Să nu știm să dorim cu adevărat decât ce ne lipsește? Cum am putea, atunci, să iubim ce avem?

Raportul dintre dorință și speranță este foarte departe de platonism. „Omul este în mod fundamental *dorința de a exista*" – scria Sartre, și „dorința este lipsă"[2].

Altfel spus noi suntem sortiți neantului sau transcendenței, iar existențialismul, ateu sau creștin, nu spune altceva. Ne întoarcem la Platon. Ne-am interzice iubirea sau am practica-o în frustrare (când celălalt nu îți aparține), dar și în eșec (când partenerul îți aparține, dar „plăcerea este moartea și eșecul dorinței"[3]).

Numai că ar însemna să confundăm încă o dată dorința cu speranța și orice iubire cu absența. Nu uitați, suntem sortiți neantului. Ca și Platon; împreună cu el. Ar însemna să confundăm partea cu întregul și accidentalul cu esența faptelor. Este adevărat, am spus-o deja, că nu poți spera la ce nu lipsește: Speranța este chiar lipsa în ignoranță și în timp. Nu sperăm decât la ce nu avem, la ce nu știm sau la ce nu putem.[4]

---

[1] *Banchetul*, 200 *b-e*.
[2] *L'Etre et le Néant*, Gallimard. 1969.
[3] *Ibid.*
[4] Vezi *Une éducation philosophique*.

Din acest motiv Spinoza consideră că speranţa este nelinişte, ignoranţă, neputinţă.[1]

Dar nu şi dorinţa. Nu şi dragostea. Sau, mai degrabă, nu orice dorinţă, orice formă de dragoste. Dacă cineva se plimbă, ce altceva îşi doreşte decât să se plimbe, adică exact ce face în acel moment? Cum ar putea să-i lipsească plimbarea? Şi, pe de altă parte, cum ar putea el să umble dacă nu o doreşte? Cât despre cel pe care nu îl interesează decât paşii pe care îi face, decât decorul prin care va trece, acesta nu este un plimbăreţ şi nu poate cunoaşte bucuria plimbării. Ceea ce este valabil pentru orice ins care a renunţat la speranţă, şi chiar din clipa în care a făcut aceasta. De ce m-aş aşeza pe scaun dacă nu doresc? Cum aş putea să scriu dacă nu simt un impuls de a scrie? Şi cine ar putea crede că nu doresc decât cuvintele pe care nu le-am aşternut încă pe hârtie, cele care vor veni, şi nu şi pe cele pe care le scriu chiar acum? Anticipez cuvintele viitoare. Sigur, dar în nici un caz nu îmi pun speranţa în ele! Mi le imaginez, le presimt, le caut, le las să curgă, le aleg... Cum aş putea să sper la ceva care depinde de mine? De ce să sper la ceea ce mă depăşeşte? Prezentul scrierii, ca orice prezent continuu, în desfăşurare, este orientat spre viitor. Dar nu întotdeauna, şi nici nu este marcat de lipsă sau speranţă. Între a scrie şi a spera să scrii se află o prăpastie; este abisul care separă dorinţa ca lipsă (speranţă sau pasiune) de dorinţa ca potenţă sau satisfacţie (acţiune sau plăcere). Voinţa, pentru lucrurile care depind de noi, este dorinţă în act: cum ar putea, în acest caz, voinţa să fie lipsită de propriul obiect, de vreme ce chiar obiectul său o desăvârşeşte? Şi plăcerea, pentru lucrurile care nu depind de noi, este dorinţă paroxistică: cum ar putea fi lipsită de obiect, din moment ce obiectul său o hrăneşte? Să-ţi doreşti ceea ce faci, sau ce eşti, înseamnă voinţă, acţiune, descoperirea sau redescoperirea bucuriei vieţii. Atunci chiar cele mai neînsemnate acţiuni ale noastre, plăceri sau bucurii constituie un refuz al platonismului. Când putem spune că există acţiune? Plăcere? Bucurie? Răspunsul este atât de simplu. De fiecare dată când ne dorim ceea ce facem, ce avem, sau ce suntem. Pe scurt, de fiecare dată când ne dorim *ce nu ne lipseşte*. Există acţiune, plăcere sau bucurie, de fiecare dată când îl contrazicem pe Platon şi aceasta spune multe despre platonism! Să bei când ţi-e sete, să mănânci când îţi este foame sau

---

[1] *Etica*, III, definiţia 12 a afectelor şi explicaţia de la def. 13, precum şi IV, propoziţia 47, cu demonstraţie şi notă.

când îţi este poftă, să te plimbi când ai chef, să vorbeşti cu prietenii, să admiri un peisaj, să asculţi muzica preferată, să scrii cuvintele pe care le-ai ales, să duci la capăt toate actele pe care le vrei... Unde se află absenţa? În foame, în sete? Să notăm, mai întâi, că muzica, prietenia sau o acţiune oarecare nu sunt dorite întotdeauna fără lipsă prealabilă. După aceea, să remarcăm că în faţa unor bunătăţi poţi să mănânci sau să bei cu plăcere, fără a resimţi vreo lipsă. În sfârşit, nu este lipsit de sens să vorbeşti de absenţă în cazul celui despre care am presupus că mănâncă şi bea. Foamea care îl tortureazǎ pe flămând este una; apetitul care îţi redeşteaptă dorinţa de a mânca este altceva; gustul, în sfârşit, este un al treilea lucru care face deliciul gurmandului. Lipsa poate să se amestece cu plăcerea, iar aici lucrurile sunt mai complicate şi necesită o explicaţie mult mai amănunţită. Chiar atunci când este vorba despre sexualitate, putem fi siguri oare că Eros este unicul stăpân, sau îşi împarte cu altcineva domnia? Pasiunea, suferinţa, frustrarea lui i se datorează în întregime. Dar dragostea? Dar plăcerea? Dar acţiunea? Dacă ne-am dori numai ce nu avem, ce nu există, ce ne lipseşte, tare mi-e teamă că viaţa noastră sexuală ar fi mai complicată decât este şi mai puţin plăcută.

Un bărbat, o femeie, se iubesc şi se doresc: ce le lipseşte atunci când fac dragoste? Celălalt? Desigur că nu, pentru că amândoi se au doar pe ei înşişi şi se oferă reciproc cu totul! Orgasmul? Evident că nu; orgasmul oricum vine prea devreme pentru cât sunt de înfometaţi unul de altul! Oare dorinţa le este suficientă şi dragostea însăşi, atunci când o fac, este o plăcere? Că există în dorinţă o tensiune care se vrea eliberată este adevărat! Dar această tensiune, mai curând o forţă decât o lipsă, este o tensiune a bucuriei, pozitivă, vitală, ce nu are nimic de-a face cu o frustrare: este mai degrabă o experienţă a puterii şi plenitudinii. Amanţii sunt vii, prezenţi, se împlinesc unul pe altul şi îşi ating împlinirea! Adevărul este că nu le lipseşte nimic şi tocmai din cauza aceasta se simt atât de bine, sunt atât de fericiţi. Această absenţă a lipsei dă putere dragostei lor când o fac din iubire şi cu plăcere. Sunt satisfăcuţi de ei înşişi, unul de altul, unul prin altul, satisfăcuţi de dorinţa lor, de dragostea lor. Dar este un alt fel de dorinţă pentru că nu îi lipseşte nimic, este un alt fel de dragoste pentru că este fericită. Chiar faptul că aceste două iubiri pot să se amestece, după cum amanţii au experimentat-o, demonstrează că sunt diferite. Există o dragoste care ne face să suferim, care este pasiunea, şi o altă dragoste, pe care o practicăm sub formă de dar reciproc, şi

aceasta este acţiunea. Unde aţi mai văzut ca erecţia să fie considerată o lipsă? Chiar credeţi că orice dragoste înseamnă suferinţă?

Se pot da nenumărate alte exemple. Părintele nu este părinte, remarcă Socrate, decât atunci când are copii.[1]

Foarte bine. Dar părintele îşi iubeşte totuşi fiii, deşi aceştia nu îi lipsesc! Se poate să-i fi iubit înainte de a se naşte, i-a dorit, a sperat să îi aibă, suferea poate că nu are urmaşi... Iubea copiii care îi lipseau! Deci a avut pasiunea de a zămisli copii, a fost capabil de dragoste paternă... Dragoste imaginară, după cum obiectul său este imaginar... Iubea copilul visat şi această iubire nu era decât un vis de dragoste. Vis fericit din moment ce el se imagina astfel, apoi dureros, dacă visul avea să dureze, să se prelungească. Câtă suferinţă, câtă frustrare dacă nu apare copilul!... Dar iată-l, s-a născut, este aici! Acum, că nu îi mai lipseşte, va înceta oare să îl iubească? Sigur, se poate întâmpla şi aşa, dar nu este cazul cel mai obişnuit. Mai degrabă cei mai mulţi părinţi reînvaţă dragostea, sau mai bine spus învaţă un alt fel de dragoste. Ei încep să-şi iubească efectiv copilul, aşa cum este, aşa cum trăieşte, cum creşte şi se schimbă pe nesimţite o dată cu trecerea anilor. Iar dragostea există chiar dacă urmaşul mult dorit nu le mai lipseşte... Este dragostea fără sfârşit a părintelui care a învăţat să treacă de la iubirea pentru copilul visat la iubirea pentru cel real. Toţi părinţii ştiu că este în acelaşi timp şi necesar, şi dificil, să realizeze această trecere, fiindcă nu există iubire (aparţinând realului) fără o parte de doliu (desprins din imaginar). Cele două feluri de iubire nu îşi succed una alteia; se amestecă, fără să-şi piardă însă identitatea. Pentru că imaginaţia rămâne intactă. Absenţa rămâne. Nu poţi scăpa atât de uşor de amorul platonic sau de erotism. Părintele, ca de altfel oricine altcineva, îşi doreşte „să-i rămână al său şi în viitor ceea ce are în prezent"[2].

Îşi doreşte, deci, ceea ce nu are (viitorul, prin definiţie, nu există încă) şi îi lipseşte. Ce părinte nu ar dori ca fiul său să corespundă speranţelor? (Bineînţeles că urmaşul nu se sinchiseşte de aceste aspiraţii.) Ce părinte nu-şi doreşte să-i trăiască fiul, invocând numele Domnului pentru a i se împlini dorinţa? (Bineînţeles că Destinul îşi urmează cursul, insensibil la astfel de rugăciuni.) Iată un părinte cuprins de teamă şi de frământările pasiunii: Eros nu renunţă în ruptul capului. Arătaţi-mi un părinte fără speranţe,

---

[1] *Banchetul*, 199 *d-e*.
[2] *Banchetul*, 200 *d*.

care să nu fie măcinat de angoase! Dar oricine poate să vadă că iubirea nu se reduce doar la atât. Partea sa cea mai bună, cea mai liberă, cea mai adevărată, cea mai fericită nu se află aici. Vai de părintele acela, vai de dragostea lui (și, bineînțeles. vai de propriul său copil), dacă nu-și iubește decât fiul care este pe cale să vină, dacă nu ține decât la *conservarea* acestuia, cum ar spune Platon! El va fi oricând văduvit de dragoste prin dispariția copilului („Să dea Cel de sus să nu ne despărțim decât prin moartea mea“, își spune tatăl). Dar dragostea îi lipsește oricum, de vreme ce ea este proiectată asupra unui copil care nu există, a unui fruct al absenței. al neantului, a unui copil al angoasei: fiul devine un vid al existenței și al posibilei fericiri, de unde și tremurul din glasul părintelui și nevoia de a izbucni în lacrimi după o speranță fără trup. Acest fel de dragoste există, repet. Este dragostea plină de pasiune a părintelui pentru copii, cu cortegiul său de speranțe și temeri, care întemnițează ca orice pasiune, care riscă să-l ferece și pe copil, care îi poate trimite în orice moment pe amândoi în mrejele angoasei, imaginarului, neantului... Acestă dragoste există, dar nu este singura. Totodată părintele îl iubește pe copil așa cum este. real, actual și prezent. copilul care trăiește, împotriva căruia amenințarea morții nu poate nimic. Și nici angoasa... Și nici neantul... Însăși fragilitatea copilului are în ea ceva care ține de indestructibil, de etern. în pofida morții. în pofida timpului. Iar acel ceva. pe cât de greu de definit, pe atât de real. se transmite câteodată și părintelui. aducându-i calmul și liniștea, redeșteptându-i bucuria de a trăi...

Leacul pentru angoasă este existența reală. concretă. Leacul pentru lipsă – bucuria. Este încă iubire, dar nu mai este Eros. Și atunci despre ce este vorba?

Să ne gândim la prietenii noștri. De câtă tristețe am avea parte dacă i-am iubi doar când nu există sau când sunt absenți! Dar îi iubim tocmai pentru că sunt reali și exact acest lucru deosebește prietenia de pasiune. În prietenie nu își au locul lipsa, angoasa. gelozia, suferința. Ne iubim prietenii pe care îi avem. așa cum sunt și mai ales pentru că nu lipsesc. Platon n-a scris nimic notabil despre prietenie și cred că nu este o întâmplare. În schimb. Aristotel a făcut-o. ba mai mult. a spus esențialul despre prietenie în două cărți sublime. cărora le-a dat titlul *Etica nicomahică*. Ce

---

1 *Banchetul*. 200 *d-e*.

spune Stagiritul? Că prietenia este condiția fericirii și refugiul împotriva nefericirii. Că prietenia este în același timp utilă, agreabilă și bună. Că este „de dorit prin ea însăși" și „constă mai degrabă în a iubi decât în a fi iubit". Că prietenia nu este de conceput fără o formă de egalitate care o precede sau pe care o instaurează. Că este mai bună decât dreptatea și de fapt o include, fiind cea mai înaltă expresie și culme a sa. Că prietenia nu e nici lipsă, nici contopire, ci dimpotrivă – comuniune, partaj, fidelitate. Că prietenii se bucură unul de altul și de prietenia lor. Că nu poți fi prietenul tuturor și nici măcar să ai un număr mare de prieteni. Că prietenia în cel mai înalt grad al său nu este o pasiune, ci o virtute. Și, în sfârșit, iar la aceasta se rezumă totul, că „iubirea este virtutea prietenilor"[1].

Este vorba tot despre dragoste (un prieten care nu iubește nu este un prieten), dar nu despre dragoste pentru ceva ce lipsește, nu despre Eros. Atunci ce este?

Trebuie căutată o altă definiție și Spinoza propune una potrivită. Iubirea este cu siguranță o dorință – spune el – din moment ce dragostea este chiar esența omenescului.[2]

Dar această dorință nu este o lipsă: este potență[3], iar dragostea este bucurie.[4]

De aici trebuie să începem; sau să continuăm.

Se vorbește de potență sexuală și această expresie spune ceva foarte important. Anume că dorința, lipsită sau nu de obiectul său,

---

[1] *Etica nicomahică*, VIII și IX (citatele sunt extrase din VIII, cap. 9 și 10, 1159 a 25-34; *Etica eudemică*, VII și *Morala*, II, cap. 11-16. Asupra prieteniei în Antichitate, poate fi consultată teza lui Jean-Claude Fraisse. *Philia, La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, 1984 (în care un important capitol este consacrat lui Aristotel), precum și cartea lui André-Jean Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius*, Vrin, 1961. Semnalăm de asemenea paginile sugestive, dar din nefericire prea puțin numeroase, consacrate de Paul Aubenque prieteniei, în anexa cărții sale *La prudence chez Aristote*. PUF, 1963.

[2] *Etica*, III, notă la propoziția 9 și definiția 1 a afectelor.

[3] *Etica*, III, propozițiile 6-13, cu demonstrații și note, precum și definiția generală a afectelor. Nu mai insist asupra unei probleme pe care am tratat-o detaliat în „Spinoza contre les herméneutes". *Une éducation philosophique*.

[4] *Ibid.*, la care se adaugă definiția 6 a afectelor, cu explicația.

nu se reduce la lipsa eventuală. De asemenea, dorința este mai întâi o forță, o energie, o potență, cum a explicat-o foarte corect Spinoza. Este capacitatea de a te bucura, de a găsi satisfacție în această potență. Constatarea nu este valabilă numai pentru dorința sexuală. Pentru Spinoza, orice dorință este potența de a acționa, sau forța de a exista (*agendi potentia sive existendi vis*[1]), deci potența de viață și viața însăși ca potență. Altfel ce fel de plăcere ar mai exista? Ce fel de dragoste? Ce fel de viață? Moartea ar fi mult mai facilă, dar din fericire există unele lucruri care ne despart de ea. Dacă foamea este lipsă de hrană, deci suferință, apetitul este potența de a mânca (bineînțeles, când nu lipsește hrana) și de a te bucura de ceea ce mănânci. Am putea spune că apetitul nu este decât o formă ușoară de foame și că lipsa rămâne ca factor esențial. Dar nu este adevărat, fiindcă morților nu le este foame. Foamea presupune viață, lipsa presupune potență. Dacă reducem dorința la lipsă înseamnă că înlocuim efectul cu cauza, rezultatul cu condiția care l-a făcut posibil. În primul rând există dorința. În primul rând există potența. Cel care și-a pierdut apetitul este lipsit de ceva, nu cel care mănâncă pentru că îi este poftă. Melancolicului îi lipsește ceva, nu celui care iubește viața și care își savurează succesul. Impotentului îi lipsește ceva, nu amantului fericit și vioi. Pe de altă parte, cine n-a cunoscut, într-o viață atât de scurtă, momente de dezgust, de depresie, de neputință? Ce ne lipsește atunci? Nu întotdeauna un obiect, nici lipsa acestuia (pentru că poate să ne fie indiferent dacă există sau nu, dacă ne oferă sau nu satisfacție); ne lipsește însă dorința, gustul, forța de a ne bucura sau de a iubi. Nu este vorba de acea dorință care ea însăși este o lipsă; obiectul său uneori ne-a provocat frustrarea sau dezgustul.[2]

Lipsa nu este esența dorinței; este accidentul sau visul acesteia, privațiunea care irită sau fantoma pe care o inventează.

Așa cum există dorințe diferite pentru obiecte diferite, trebuie să avem de asemenea, dacă dragostea este o dorință, mai multe feluri de iubire pentru obiecte diferite. Și așa și este: putem să iubim vinul sau muzica, o femeie sau o țară, copiii noștri, munca

---

[1] *Etica*, III, definiția generală a afectelor.
[2] Spinoza. *Etica*, III. notă la propoziția 59.

pe care o facem, pe Dumnezeu sau puterea... Limba franceză, care este lăudată de obicei pentru claritatea sa analitică, dă aici dovadă de un foarte frumos spirit de sinteză, regăsit, este adevărat, în multe alte limbi.[1]

Dragostea pentru bani, dragostea pentru mâncarea bună, dragostea pentru un bărbat, dragostea pentru o femeie, dragostea cuiva pentru părinți sau pentru prietenii săi, pentru un tablou, pentru o carte, dragostea față de propria persoană, dragostea pentru o regiune sau pentru o țară, dragostea pe care o faci sau pe care o dai, dragostea pentru călătorii, dragostea pentru dreptate sau adevăr, dragostea pentru sport, cinema, putere, glorie... Ceea ce au în comun aceste iubiri diferite, care justifică și unicitatea cuvântului, este plăcerea, cum spune Stendhal, sau bucuria, cum crede Spinoza, pe care toate acele obiecte enumerate, și atâtea altele, ne-o provoacă sau ne-o inspiră. „A iubi", scrie Stendhal, „înseamnă să ai plăcerea de a vedea, atinge sau simți, prin toate simțurile, atât cât este posibil, un obiect care poate fi iubit și pe care îl iubim"[2].

Suprimați ultima parte a frazei, care este valabilă numai în cazul raporturilor interpersonale; mai adăugați faptul că ne putem bucura sau provoca bucurie numai gândindu-ne la obiectul respectiv (de vreme ce putem iubi persoane absente sau abstracțiuni) și veți avea o definiție acceptabilă a dragostei: a iubi înseamnă a-ți afla bucuria în privire, pipăit, miros, cunoaștere ori imaginație. Această definiție este foarte generală, ba chiar excesiv de generală, după unii. Dar generalitatea sa corespunde, în franceză, polisemiei cuvântului, sau mai bine spus pluralității sensurilor. O definiție nu își propune decât să prezinte însușirile proprii ale unei noțiuni, în rest fiecare este stăpânul propriului său vocabular și îl folosește după cum crede de cuviință. Totuși, nu ar trebui să forțăm prea tare limbajul. În ceea ce mă privește, aș propune definiția următoare, care îmi pare în același timp mai simplă (în limpezime) și mai vastă (în extensie) decât cea propusă de Stendhal. De fapt este varianta cea mai completă a formulării lui Stendhal: *„A iubi înseamnă puterea de a te bucura sau a-ți plăcea de ceva"*. Este cazul cuiva care adoră să mănânce, de exemplu, stridii, spre

---

[1] Considerații valabile, după Denis de Rougemont, mai ales în ceea ce privește limbile europene: *Les mythes de l'amour*, Albin Michel, 1961 (reed. 1978), Introducere.

[2] *Op. cit.*, cap. 2.

deosebire de cel care detestă această moluscă. Sau iubitorii de muzică, ori ai unui anume fel de muzică, spre deosebire de cei care nu sunt melomani, ba chiar sunt enervați de sunetul muzicii. Sau cei care iubesc femeile, ori anumite femei, față de cei care iubesc bărbații, sau, cum este cazul convivilor din *Banchetul*, băieții (aici, sensul cuvântului iubire poate să presupună bucurie, în cazul amorului fizic, sau plăcere sufletească, dacă este vorba de o dragoste platonică. Iar ambele pot merge mână în mână sau se pot amesteca). Obiectele dragostei sunt nenumărate, ca și cauzele plăcerilor sau bucuriilor. La fel și ipostazele iubirii sunt atât de diferite pe cât sunt aceste obiecte care stârnesc sau consfințesc dragostea. Ador stridiile, îl ador pe Mozart, iubesc Bretania, iubesc o anume femeie, îmi iubesc copiii, îmi iubesc prietenii... Să ne imaginăm că nimic din toate acestea nu îmi lipsește. Sunt în Bretania, împreună cu copiii mei, cu femeia pe care o iubesc și cu cei mai buni prieteni. Mâncăm stridii, privim marea și ascultăm muzica lui Mozart... Ce au în comun aceste feluri diferite de dragoste? În mod cert, nu lipsa sau satisfacția absenței. Nu îmi lipsesc nici Mozart, nici stridiile, nici Bretania. Iar prietenii mei există și existența lor, chiar dacă ei nu ar fi lângă mine, este suficientă să-mi aducă bucurii. Aceste moduri diferite de a iubi au în comun bucuria care există în mine, posibilitatea de a mă bucura sau a-mi umple sufletul de plăcere din anume motive. Aceste obiecte ale iubirii pot de altfel să lipsească (atunci când mor de foame, când îmi lipsește foarte tare o femeie sau copiii, ori prietenii). Dar lipsa nu este nici esența, nici conținutul și nici chiar condiția prealabilă (pentru că în exemplul pe care îl am în vedere iubesc cu siguranță ceva ce nu îmi lipsește). Veți spune că în cele enumerate nu există dorință erotică. Așa este, dacă ne gândim la Platon și la Eros sau la ceea ce ține de domeniul obișnuitului în exemplul meu. Dar amanții știu câtă senzualitate, voluptate și putere există în dragostea împlinită, spre deosebire de cea visată, născută din lipsă. Ei știu că este mai bine să faci dragoste în bucurie decât în lipsă, în acțiune decât în pasiune, în plăcere decât în suferință, în culmea potenței decât în frustrare. Deci mai bine să *faci* dragoste, decât să visezi o iubire obsedantă, pe care n-o poți trăi...

Definiţia pe care v-am propus-o este legată de o alta, tot a lui Spinoza: *„Iubirea este bucuria însoţită de ideea cauzei exterioare"*[1].

A iubi înseamnă să afli bucurie, sau mai exact spus (pentru că iubirea presupune ideea de cauză) *să afli bucurie în ceva anume*. Să-ţi placă sau să te bucuri, am spus-o deja; dar plăcerea nu este iubirea destinată sufletului, aşa cum sugerează sensul cel mai evident al cuvântului. Plăcerea se referă în special la raporturile interpersonale. Trupul rămâne trist când nu există dragoste sau când iubirea nu este decât carnală. Şi acest lucru îi dă dreptate lui Spinoza: iubirea este acea bucurie care se adaugă plăcerii, care o iluminează, îi reflectă imaginea ca o oglindă a sufletului, care o anunţă, o însoţeşte sau o urmează, ca o promisiune sau ecou al fericirii. Cred că în asta constă sensul obişnuit al cuvântului „iubire", în orice caz partea esenţială şi cea mai bună a iubirii. Imaginaţi-vă că vi se spune: „Mă bucur că exişti", sau „Când mă gândesc că exişti, sunt fericit", sau „Trăiesc o stare de bucurie în mine şi cauza acesteia este faptul că exişti"... Desigur că interpretaţi oricare dintre formulări drept o declaraţie de dragoste şi aveţi cu siguranţă dreptate. Dar este mai mult decât atât. Aveţi noroc nu numai pentru că vi s-a făcut o declaraţie „spinozistă" de dragoste şi aceasta nu li se întâmplă multora, ci şi pentru că această declaraţie de dragoste, în mod surprinzător, nu cere nimic în schimb. Când cineva spune „Te iubesc", cuvintele nu par să ascundă nici o pretenţie. Totul depinde însă de ce fel de dragoste este vorba. Dacă dragostea este lipsă, a spune „Te iubesc" înseamnă a cere, şi nu doar o cerere la care celălalt să răspundă „Şi eu": declaraţia echivalează cu *a-l cere pe celălalt însuşi*, pentru că îl iubeşti, pentru că îţi lipseşte, şi pentru că orice absenţă presupune, prin definiţie, voinţa de a poseda[2]! Ce greutate pentru cel sau cea care iubeşte! Ce angoasă! Ce întemniţare! În schimb, a te bucura de ceva nu presupune nici un fel de revendicare: este elogiul adus unei prezenţe, unei existenţe, unei stări de graţie! Nu există o mai mare mare uşurare pentru tine şi pentru celălalt, o mai înaltă stare de libertate, un fel de fericire supremă. Nu este nevoia disperată de a poseda, ci bucuria şi împăcarea sufletului. Nu este deci o lipsă, ci o stare de gratitudine. Cine n-ar vrea să aducă mulţumire atunci când iubeşte? Şi cine nu şi-ar declara iubirea, în clipa când este fericit? Este aici

---

[1] *Etica*, III, definiţia 6 a afectelor.
[2] *Banchetul*, 204 *d-e*.

un dar, o ofrandă, o stare de grație oferită în schimb. Pentru că toți vrem să fim, la rândul nostru, iubiți. Și toți vrem să ne bucurăm de starea de bine pe care am provocat-o. Prin aceasta, iubirea alimentează dragostea și o sporește[1] cu atât mai puternic, cu atât mai ușor, cu atât mai *activ* – cum ar spune Spinoza[2] – cu cât își lipsește mai puțin sieși. Ușurința aceasta are un nume; ea se cheamă bucurie. Și are și o dovadă concretă: bucuria îndrăgostiților. Te iubesc: sunt fericit că exiști.

În formularea lui Spinoza, acest gen de declarații pot părea foarte rar rostite. Dar ce importanță are forma, și la urma urmei ce importanță are filosofia lui Spinoza? Același lucru poate fi spus în nenumărate alte feluri, mai puțin sofisticat și mai direct: *„Îți mulțumesc pentru că exiști, că ești așa cum ești, că faci parte din lumea reală!“* Nu sunt declarații de dragoste înălțătoare? Sau, și mai simplu, câte cuvinte pompoase pălesc pe lângă o privire, un surâs, o mângâiere, un semn de bucurie? Gratitudinea, așa cum am spus-o, este fericirea de a iubi.[3]

Mai mult decât atât: este chiar dragostea ca fericire. Care este lipsa unei astfel de iubiri? Și de ce ar mai trebui să existe o absență, de vreme ce iubirea se bucură de ea însăși și este chiar această bucurie? Cât despre voința amantului de a se uni cu obiectul iubirii sale, scrie Spinoza, comentând definiția carteziană, „aceasta nu exprimă esența dragostei, ci proprietatea sa“, de altfel într-o manieră obscură și echivocă:

> „Trebuie totuși să se observe că atunci când eu spun că această proprietate constă în voința aceluia care iubește de a se uni cu lucrul iubit, nu înțeleg prin voință un consimțământ sau o deliberare sau o hotărâre liberă (căci am dovedit că aceasta este ceva închipuit) și nici dorința de a se alătura lucrului iubit, când el lipsește, sau de a-l avea mereu prezent, când el este de față. Căci iubirea poate fi concepută fără una sau alta din aceste dorințe: ci prin voință înțeleg mulțumirea care este în acela care iubește din cauza prezenței lucrului iubit, prin care bucuria aceluia care iubește este întărită sau cel puțin alimentată“[4].

---

[1] *Etica*, III, propoziția 41 cu nota.

[2] *Etica*, III, propozițiile 58 și 59, cu demonstrații și note, precum și V, propoziția 40.

[3] *Supra*, cap. 10.

[4] *Etica*, III, explicație la definiția 6 a afectelor (frazele dintre paranteze sunt adăugate de mine). De comparat cu Descartes, *Tratat despre pasiuni*, II, art. 79 și 80.

Iubirii, astfel privite, nu îi lipseşte nimic. Dacă într-o anumită împrejurare îi lipseşte obiectul, pentru că se poate întâmpla şi aşa, faptul se datorează unor raţiuni exterioare sau contingente: plecarea fiinţei iubite, absenţa, eventual moartea... Dar nu aici se află sursa iubirii. În lipsa obiectului său, iubirea este frustrată, este în suferinţă sau îndoliată. Dacă motivul bucuriei tale dispare, cum ai putea să nu fii nefericit?[1]

Dar dragostea stă în bucurie, fie ea şi rănită ori amputată, chiar în durerea atroce provocată de smulgerea iubirii, şi nu în această absenţă care a sfâşiat-o. Nu iubesc ceea ce îmi lipseşte, dar câteodată se întâmplă să îmi lipsească ceea ce iubesc. Dragostea se plasează pe primul loc, ca şi bucuria. Sau mai curând totul porneşte de la dorinţă, de la potenţa a cărei afirmare plină de bucurie este tocmai dragostea. Adio Platon, cu daimonul tău! Adio Tristan, cu amărăciunea ta cu tot! Pentru că, la urma urmei, prin tot ceea ce reprezintă ea, iubirea nu este nefericită.

De fapt, nici nu există fericire fără dragoste. Iubirea este o bucurie care însoţeşte ideea cauzei sale şi deci, în esenţă, orice dragoste este bucuroasă. Să remarcăm că şi reciproca este valabilă. Orice bucurie are o cauză (ca tot ceea ce există)[2], deci orice bucurie presupune dragoste, cel puţin la modul virtual (o bucurie fără dragoste este, practic, de neconceput, fiindcă ar fi o bucurie ignorantă, obscură, trunchiată). Iar acest lucru este adevărat când bucuria este într-un fel conştientă de ea însăşi şi deci de cauza sa.[3]

Iubirea apare astfel ca fiind transparenţa bucuriei, iluminarea sa, adevărul cunoscut şi recunoscut al acesteia. Este secretul lui Spinoza, secretul înţelepciunii şi al fericirii: nu există dragoste decât în bucurie şi nu există bucurie decât în dragoste.

O să mă acuzaţi acum că înfrumuseţez tabloul. Nu este chiar aşa. Am prezentat totul într-un mod schematic, cum o făcusem şi în cazul lui Platon, fără să denaturez nimic şi fără să adaug vreo podoabă. Nu încape îndoială că în vieţile noastre se amestecă bucuria cu tristeţea şi acesta este motivul pentru care nu distingem culorile cele mai nuanţate, mai confuze. Ezităm în alegere şi oscilăm fără încetare între cele două stări afective, între cele două adevăruri, al lui Platon, respectiv al lui Spinoza. Oscilăm fără încetare între

---

[1] *Etica*, III, propoziţia 19 şi demonstraţia, precum şi propoziţia 21.
[2] *Etica*, I, Axioma 3 şi propoziţia 28.
[3] *Etica*, I, axioma 4.

lipsă şi potenţă, între speranţă şi gratitudine, între pasiune şi acţiune, între religie şi înţelepciune. Alegem între iubirea posesivă, care nu doreşte decât ceea ce nu are *(érôs)* şi iubirea care are tot ce îşi doreşte, pentru că nu aspiră decât la ceea ce ea însăşi reprezintă. Aceasta din urmă este dragostea care bucură şi umple sufletul. Care să-i fie denumirea potrivită?

În franceză, cuvântul *dragoste* desemnează iubirea pentru o fiinţă, dorinţa pe care o simţim pentru ea atunci când există (pentru că în caz contrar ar fi vorba numai de speranţă), bucuria prilejuită de existenţa sa, de prezenţa sa, în sfârşit, de tot ceea ce ea oferă. Dar, cum am mai văzut, acelaşi cuvânt este folosit pentru lipsă sau pentru pasiune, adică pentru *érôs*, iar de aici se pot naşte confuzii. Limba greacă este mai clară, pentru că utilizează fără ezitare verbul *philein* (a iubi, oricare ar fi obiectul acestei iubiri) şi, mai cu seamă pentru raporturile interpersonale, substantivul *philia*. Prietenie? Da, dar în sensul mai larg al termenului, cu o nuanţă mai puternică şi totodată mai elevată. Modelul prieteniei pentru Aristotel este mai întâi „bucuria pe care mamele o resimt pentru că îşi iubesc copiii“[1], sau „iubirea *(philia)* între soţ şi soţie“, în special atunci când „amândoi îşi pun bucuria în beneficiul celuilalt“[2]; este de asemenea iubirea părintească, fraternă sau filială[3]; şi mai este iubirea amanţilor, pe care *érôs* n-ar şti să o cuprindă cu totul sau s-o epuizeze[4]; este, în sfârşit, prietenia perfectă, apanajul celor virtuoşi, adică al celor care „doresc binele prietenilor lor de dragul acestora“, altfel spus „al prietenilor prin excelenţă“[5].

---

[1] *Etica nicomahică*, VIII, 9, 1159 *a* 27-33; VIII, 14, 1161 *b* 26 şi mai ales IX, 4, 1166 *a* 7-9: prietenul poate fi definit ca „acela care îi doreşte binele prietenului său din iubirea pe care i-o poartă (întocmai sentimentul mamelor faţă de copiii lor) ... sau ca acela care împărtăşeşte întru totul bucuriile şi necazurile prietenului său (sentiment iarăşi întâlnit în cazul mamelor)“.

[2] *Etica nicomahică*, VIII, 14, 1162 *a* 15-33.

[3] *Ibid.*, VIII, 14, 1161 *b* 16 – 1162 *a* 15, precum şi *Etica eudemică*, VII, 10, 1242 *a* 23 – *b* 1, unde Aristotel arată că „familia este în esenţă o prietenie“ şi că în conceptul de familie trebuie căutate „începuturile, sursele prieteniei, ale statului şi ale justiţiei“.

[4] *Etica nicomahică*, VIII, 5, 1157 *a* 6-15 şi IX, 1, 1164 *a* 2-13.

[5] *Ibid.*, VIII, 4, 1156 *b* 6-35.

Deci *philia* este dragostea pe care o trăiesc oamenii în toate acele forme ale sale care nu se reduc la absența de care am vorbit sau la pasiune (eros)[1].

Așadar cuvântul are o arie mai restrânsă decât termenul de „dragoste" (care se poate răsfrânge și asupra unui obiect, animal sau zeu), dar este mai cuprinzător decât termenul de „prietenie", impropriu între părinți și copii de exemplu. Să spunem că această formă de dragoste-bucurie este reciprocă sau poate să fie astfel: ea înseamnă bucuria de a iubi și de a fi iubit[2], bunăvoința reciprocă sau susceptibilă de a deveni[3], este viața

---

[1] *Ibid.*, VIII, 2, 1155 *b* 27-31: „În limbajul curent, sentimentului prin care iubim lucruri neînsuflețite nu-i spunem iubire. Și aceasta pentru că lucrurile respective nu ne pot răspunde tot cu iubire, precum și pentru că nu le putem dori binele pentru ele însele (ar fi de tot hazul să spunem, de exemplu, despre vin că îi dorim binele. Îi dorim într-adevăr să se păstreze, dar nu pentru el însuși, ci ca să avem noi ce bea!)". Din aceleași motive, spune Aristotel, nu putem nutri prietenie nici pentru animale (*Etica nicomahică*, VIII, 13, 1161 *b* 2-3), nici pentru zei (*Etica nicomahică*, VIII, 9). În *Morală*, II, 11, 1208 *b* 28-32, Aristotel este și mai explicit: „Se înșală acela care își închipuie că vreun animal sau vreo divinitate pot fi obiect al prieteniei. În ceea ce ne privește, prietenia există numai dacă ni se răspunde cu aceleași sentimente. Or, zeii nu se împrietenesc cu muritorii, deci cum ar putea un om să spună că nutrește prietenie pentru Zeus?" Toma d'Aquino, în *Summa theologiae* (IIa IIae, întrebarea 23, art. 1) este de altă părere: „Iubirea aproapelui este felul în care omul poate fi prieten cu Dumnezeu". Da, dar Dumnezeul la care se referă Sfântul Toma nu este Zeus și în cazul lui se poate vorbi despre o reciprocitate a iubirii! Să remarcăm, totuși, că această reciprocitate nu este, nici chiar la Aristotel, o condiție absolută pentru prietenie – după cum arată exemplul mamelor, care își iubesc copiii înainte ca aceștia să le iubească și care continuă să nutrească același sentiment și atunci când sunt constrânse să-și abandoneze copilul unei doici sau unei mame adoptive. Aceasta nu face decât să confirme, pentru Aristotel, că „prietenia constă în a iubi mai mult decât în a fi iubit" (*Etica nicomahică*, VIII, 9, 1159 a 28-32; *Etica eudemică*, VII, 5, 1239 *a* 34-40).

[2] *Etica nicomahică*, VIII, 9, 1159 *a* 25-28.

[3] *Ibid.*, VIII, 2, 1155 *b* 31 – 1156 *a* 5. Bunăvoința poate, totuși, să fie cu sens unic, fără ca prin aceasta să-și piardă sensul de *philia* (vezi sentimentele nutrite de mame față de noii lor născuți): *Etica nicomahică*, VIII, 9, 1157 *a* 27-33.

împărtăşită[1], alegerea asumată, plăcerea şi încrederea reciprocă.[2]

Pe scurt, este dragostea-acţiune[3], care se opune erosului (dragostea-pasiune), chiar dacă nimic nu le opreşte să fie convergente sau să meargă mână în mână. Ce amanţi care se simt fericiţi împreună nu devin şi prieteni? Şi cum altfel ar putea fi fericiţi? Aristotel a observat foarte bine că „dragostea *(philia)* între soţ şi soţie" reprezintă una dintre formele prieteniei, fără îndoială cea mai importantă (pentru că „omul este o fiinţă înclinată prin natura sa să formeze mai degrabă un cuplu decât o societate politică") şi care include evident şi dimensiunea sexuală.[4]

Iată-mă din nou îndreptăţit să folosesc cuvântul *philia* pentru a face distincţie, chiar în ceea ce priveşte viaţa noastră amoroasă, între dragostea-bucurie (cum ar spune Spinoza) şi dragostea-lipsă (potrivit lui Platon). Îmi dă dreptate şi Aristotel, cam în felul în care se exprima, ceva mai târziu, Spinoza: „A iubi înseamnă a te bucura"[5].

Formularea nu este potrivită pentru dragostea-lipsă, dar este suficientă pentru a deosebi acest fel de iubire de dragostea-acţiune.

---

[1] *Etica nicomahică*, IX, 12, 1171 *b* 29 – 1172 *a* 8; *Politica*, III. 9. 1280 *b* 39: „alegerea deliberată de a trăi împreună nu este altceva decât prietenie".

[2] *Etica eudemică*, VII, 2, 1237 *a* 30 – *b* 27: „Prietenia este o alegere reciprocă, însoţită de plăcere şi de cunoaştere mutuală... Prietenia este recunoscută drept ceva stabil... Or, nu există prietenie stabilă fără încredere, nici încredere fără durată a relaţiei...".

[3] Am împrumutat expresia de la Denis de Rougemont, care subliniază şi el opoziţia cu dragostea-pasiune (*Iubirea şi Occidentul*, VII), fără să-l contrazică însă pe Aristotel: „Este mai important să iubeşti decât să fii iubit, căci a iubi presupune o acţiune în sensul binelui, pe când a fi iubit nu cere neapărat ceva din partea ta" (*Morala*, II, 11, 1210 *b* 6-8). Iubirea ca acţiune la Aristotel este analizată detaliat în cartea deja citată a lui A.-J. Voelke, *Les rapports avec autrui...*

[4] *Etica nicomahică*. VIII. 14. 1162 *a* 16-33. După cum remarca R. Flacelière, Aristotel, care a fost căsătorit de două ori şi de fiecare dată fericit, „reabilitează iubirea conjugală în ochii filosofilor şi înscrie explicit acest tip de iubire în categoria *philia*, care este calea virtuţii (arétè)" (*L'amour en Grèce*, Hachette, 1960). Şi pentru Sfântul Toma, căsătoria este „o prietenie, poate cea mai intimă din câte pot exista" (E. Gilson. *Le thomisme*. p. 347).

[5] *Etica eudemică*, VII. 2, 1237 *a* 37-38.

Cel puţin în teorie. În practică, aceste două sentimente pot într-adevăr să se amestece, după cum am mai spus-o, şi chiar aşa se şi întâmplă aproape întotdeauna în relaţiile dintre bărbat şi femeie. Poţi să te bucuri *(philia)* de ceea ce îţi lipseşte *(érôs)* şi ai vrea să posezi *(érôs)* ceea ce deja există şi îţi aduce bucurie *(philia)*; altfel spus, poţi să iubeşti cu pasiune şi, în acelaşi timp, cu bucurie. Iar acest lucru este cel mai important câştig pentru cupluri, mai ales la începuturile vieţii în doi. A fi îndrăgostit presupune aproape întotdeauna o lipsă, voinţa de a poseda ceea ce nu ai. Suferi la gândul că celălalt ar putea să nu te mai iubească sau îţi este teamă că ar înceta să o facă. Îndrăgostitul nu caută în primul rând fericire, ci dragostea celuilalt, prezenţa şi posesiunea celuilalt. Dar devine fericit când ajunge să posede obiectul iubirii sale. Ce bucurie poate fi mai mare decât aceea de a fi iubiţi, de a simţi că avem ceva al nostru, de a ne bucura chiar de ceea ce nu ne lipseşte! Este tot ce putem trăi mai intens, dacă aceasta nu ne îngrozeşte, şi mai bun, dacă înţelepciunea nu ne pune stavilă. Pasiunea fericită: primăvara cuplurilor, tinereţea lor, această bucurie avidă a îndrăgostiţilor care se sărută pe băncile din parcuri – cum spunea Brassens – şi care sunt într-adevăr simpatici – cum remarca tot el – sau înduioşători, atinşi fiind de un soi de amestec de entuziasm şi neghiobie... Totul este minunat, dar cât poate dura? Cum pot fi amanţii la nesfârşit lipsiţi de ceea ce au (altfel spus, lipsiţi de ceea ce nu le lipseşte!). Cum poţi iubi la nesfârşit cu pasiune pe cel sau cea cu care împarţi viaţa de zi cu zi? Cum poţi să idolatrizezi în continuare pe cineva care, o dată cu trecerea anilor, nu mai prezintă nici un secret pentru tine? Cum poţi să visezi la ceva real? Cum poţi rămâne îndrăgostit de cel de lângă tine? Care este cuvântul care înglobează şi explică această performanţă? Cristalizarea, ca să împrumutăm vorbele lui Stendhal, este o stare instabilă care nu poate rezista stabilităţii cuplurilor. La început, totul îţi pare minunat la partenerul pe care l-ai ales. Descoperi apoi că nu totul este ce pare a fi. Amintiţi-vă de cântecul lui Claude Nougarro: *„Când soţul bădăran l-a ucis pe Făt-Frumos...“* Este acelaşi individ, dar văzut din două perspective diferite: cea a visului, a dorinţei şi speranţei (adică imaginară) şi cea reală, a căsniciei. Făt-Frumos este soţul care lipseşte, iar soţul este prinţul din poveste cu care tocmai te-ai măritat şi îţi aparţine. Unul străluceşte prin absenţă, celălalt este atât de insipid şi de şters tocmai fiindcă este prezent. Pasiunea nu ţine prea mult în cazul cuplurilor şi curând intervine un soi de mahmureală... Căsătoria, remarcă

Nietzsche, ar putea fi o aventură frumoasă şi preţioasă, dar în realitate, de multe ori, se scaldă în mediocritate şi josnicie:

> „Vai, ce sărăcie a sufletului împărţit între două fiinţe! Vai, ce nimicnicie în doi! Vai, ce jalnică stare de bine împărtăşim împreună! (...) Cutare a pornit ca un erou în căutare de mari adevăruri: nu a cucerit decât o minciună poleită. Dar o numeşte cu pompă căsătoria sa (...) Ceea ce numiţi voi dragoste sunt o grămadă de prostioare trecătoare. Acestora le pune capăt căsătoria printr-o prostie nesfârşită“[1].

Doamna Tristan, doamna Romeo sau chiar doamna Bovary încep să semene tot mai mult între ele. Cât despre soţi, ei se gândesc din ce în ce mai mult la sex şi la afaceri decât la dragoste sau la soţia pe care o au alături. Pentru ei contează mai mult supărările şi grijile aduse de consoartă, nu mai aud decât reproşurile enervante ale nevestelor. Bărbatul doreşte linişte şi plăcere. Ea ar vrea fericire şi pasiune. Şi fiecare îi reproşează celuilalt, din ce în ce mai des, că i-a înşelat aşteptările, dorinţele, iubirea. Fiecare regretă că, vai, celălalt nu este decât o copie palidă a viselor şi speranţelor sale... Dar cum ar fi altfel şi cine este de vină că pasiunea nu este decât un vis din care, până la urmă, trebuie să ne trezim? „O iubeam pentru misterul ei“, spune uneori câte un bărbat. Aceasta înseamnă că mărturiseşte faptul că o iubea pentru că nu o cunoştea, şi că nu o mai iubeşte fiindcă o cunoaşte. „Iubim o femeie pentru ceea ce nu este“, spunea Serge Gainsbourg, „şi o părăsim pentru ceea ce este“. Acest enunţ, adesea adevărat, este la fel de valabil în cazul bărbaţilor. Aproape întotdeauna există mai mult adevăr în neiubire decât în iubire. Este mai puţin adevărată acea dragoste fascinată de misterul obiectului iubirii, de ceea ce nu înţelege la fiinţa iubită şi de ceea ce îi lipseşte. Ciudată dragoste, aceea care nu iubeşte decât ce ignoră!

Să încercăm să înţelegem însă ce se întâmplă cu acele cupluri care trec drept fericite, care stârnesc invidia celor din jur, care afişează un aer bucuros, sugerând că se iubesc încă şi se vor iubi întotdeauna... Să fi rămas pasiunea nealterată, să fie ea astăzi mai intensă decât ieri şi mai puţin puternică decât mâine? Nu prea îmi vine să cred că aşa ceva ar fi posibil. Şi chiar dacă s-ar întâmpla uneori, dacă s-ar putea întâmpla, ar fi ceva atât de rar, atât de miraculos, atât de

---

[1] *Aşa grăit-a Zarathustra*, I, „Despre căsătorie şi copii“.

independent de voința noastră încât n-am putea face din această minune o opțiune de viață, nici măcar o speranță rezonabilă. Oricum, miracolul nu se potrivește cu situația cuplurilor în chestiune, care n-au nimic din gânguritul turturelelor și pe care comparația cu Tristan și Isolda le face să râdă. La modul cel mai simplu, acești amanți continuă să se dorească. Trăiesc împreună de mai mulți ani și îi unește potența mai degrabă decât lipsa, plăcerea mai mult decât pasiunea. Și ei au știut să-și transforme nebunia amoroasă de la începuturile vieții în doi în bucurie, în blândețe, în gratitudine, în luciditate, în încredere, în fericirea de a fi împreună – pe scurt, în *philia*. Tandrețea este o dimensiune a iubirii lor, dar nu singura. Mai există complicitate, fidelitate, umor, intimitatea trupurilor și sufletelor, plăcerea explorată în nenumărate feluri („dragostea este realizată de dorință și rămâne dorință" – spune Char); este animalul acceptat, domesticit, în același timp triumfător și învins; sunt cele două singurătăți, atât de apropiate și reciproc respectuoase pentru că trăiesc una alături de alta, se susțin una pe alta. Între cei doi amanți se naște o bucurie ușoară, simplă, luminoasă și liniștită, o familiaritate calmă, un schimb complice de priviri, tăcerea plină de înțelesuri. Între ei există o deschidere totală, de unde le vine forța, dar și fragilitatea... De ce nu vor să se contopească într-unul singur? A trecut mult timp de când au renunțat la această alegere, dacă au crezut vreodată în ea. Iubesc prea mult binomul pe care îl reprezintă, cu armonii, dar și contrapuncturi sau disonanțe, pentru a dori să-l transforme într-un monolog imposibil! Au trecut de la dragostea nebună la dragostea înțeleaptă. Pare o pierdere, o retrogradare sau banalizare a iubirii, dar de fapt cei doi au învățat să aprofundeze dragostea, s-o sporească, să-i sporească adevărul, au descoperit o veritabilă excepție a vieții afective. Ce poate fi mai ușor decât să-ți iubești propriul vis? Și ce este mai dificil decât să te împaci cu realitatea? Ce este mai simplu decât să vrei să arunci povara asupra altuia? Și ce este mai dificil decât să accepți? Foarte ușor alegi pasiunea, dar mult mai greu accepți cuplul. Oricine poate fi îndrăgostit, însă nu oricine poate iubi.

În cursul unui colocviu având ca temă iubirea am auzit o mărturisire uluitoare: „Mai bine să trăiești o mică pasiune decât o mare prietenie"[1].

---

[1] *Paroles d'amour*, Paris, Ed. Syros, 1991, reprezentând lucrările unui colocviu organizat de o societate de planning familial la Grenoble, în martie 1990 – volum pentru care mi s-a cerut să scriu o postfață, iar eu am profitat de ocazie pentru a schița unele dintre tezele reluate în cartea de față.

Tristețea pasiunii, egoismul pasiunii, ingratitudinea pasiunii! Nu este decât iubirea de sine, propria dragoste (care nu are nimic de-a face cu cel de lângă tine), iubirea pentru micile tresăriri narcisiste. Așa devin prietenii un fel de „înlocuitori" între două pasiuni. Iată lumea redusă la o singură ființă, la o singură privire, la o singură inimă, ca o idee fixă a pasiunii, ca o beție a iubirii. Aceasta dă forță, frumusețe și grandoare atât timp cât durează. Fără îndoială că trebuie să o trăim! Orice dragoste este bună, iar cea care este mai ușoară ne poate învăța să iubim mai mult și mai bine. Este ridicol să condamni pasiunea. Nu are sens să o condamni atunci când există și cu atât mai puțin atunci când nu se manifestă. Pasiunea trebuie trăită, bineînțeles fără să cădem în plasele ei.

Adevărul este că nu trebuie să alegem între pasiune și prietenie, pentru că – după cum a dovedit experiența – le putem trăi pe amândouă. Pasiunea nu te obligă să îți uiți prietenii, pentru că ea nu are un viitor decât în moarte, în suferință, în uitare, în resentimente, sau... în prietenie. Pasiunea nu durează și nici nu poate dura: dragostea trebuie să moară sau să se schimbe. A dori cu orice chip să fii fidel pasiunii înseamnă să fii infidel dragostei, ceea ce presupune să fii infidel vieții. Iar viața nu se poate reduce la câteva săptămâni de pasiune fericită (sau la câțiva ani de pasiune nefericită...) pe care am fi trăit-o. În al doilea rând, aceasta înseamnă să fii încă de la început infidel celor pe care-i iubești, chiar cu patimă, să-ți supui iubirea caracterului incontrolabil al patimii. Memorabilă formularea lui Denis de Rougemont: „A fi îndrăgostit este o stare; a iubi, un act"[1].

Or, un act depinde de noi, cel puțin în parte, pentru că ține de voința noastră, pentru că îl putem angaja, prelungi, întreține, asuma... Dar o stare? Promisiunea de a rămâne îndrăgostit conține o contradicție în termeni... Ar fi același lucru cu a promite că vei fi întotdeauna cuprins de febră sau de nebunie. O iubire care se angajează pe orice teren trebuie să angajeze altceva decât pasiune.

Să observăm de altfel că modul modern de adresare îi dă dreptate lui Aristotel. Când un bărbat și o femeie trăiesc împreună fără a fi căsătoriți, cu ce termen îi desemnăm (când vorbim despre unul dintre ei) pe cel sau cea cu care își împarte viața? Termenul de companion sună cam prăfuit. Concubin sau concubină? Termenul este valabil doar pentru starea civilă sau pentru fisc. Partener? Ce oroare! Amant, iubită – presupune ideea unui cuplu impostor într-o

---

[1] *Iubirea și Occidentul*, VII, 4.

căsătorie. Atunci? În interiorul cuplului, cei doi își pot spune unul altuia, așa cum o face toată lumea, „dragostea mea". Dar ce se întâmplă când se vorbește despre ei, iar prenumele nu sunt cunoscute interlocutorilor sau nu au importanță? Cel mai adesea se spune „prietenul" sau „prietena", și toată lumea înțelege ce înseamnă aceasta. Prietenul sau prietena este cel (sau cea) pe care îl (o) iubesc (dacă folosesc cuvântul la singular și la modul absolut), cu care îmi împart viața, cu care fac dragoste nu ocazional, ci de obicei, pe durata mai lungă sau mai scurtă a existenței cuplului. Prietenia se amestecă în timp cu dorința, se substituie puțin câte puțin pasiunii devoratoare sau pur și simplu stării amoroase, care o precede și de fapt o pregătește. Acest lucru este valabil și în căsătoriile fericite și numai vorbirea obișnuită între parteneri îl face mai puțin evident. Vorbind despre partener, spunem „soția mea" sau „soțul meu", mai degrabă decât „prietena mea" sau „prietenul meu"! Fericite sunt acele căsnicii în care aceste cuvinte, pe care le folosim de multe ori din comoditate sau în virtutea obișnuinței, înseamnă de fapt același lucru! Adică iubire realizată, trăită, nu doar visată. Îmi amintesc cu emoție de o femeie de patruzeci de ani care îmi spunea, referindu-se la bărbatul cu care trăia de zece sau doisprezece ani și cu care avea doi copii, pe care îi creșteau împreună: „Bineînțeles că nu mai sunt îndrăgostită de el. Dar nu am încetat să-l doresc și, de altfel, el este cel mai bun prieten al meu". Iată adevărul cuplurilor fericite, care trăiesc, în treacăt fie spus, și o experiență sexuală deosebită – puternică, tumultuoasă, dar în același timp calmă. Cei care nu au făcut niciodată dragoste cu cel mai bun prieten (sau prietenă) nu au privilegiul să cunoască esențialul despre iubire și plăcerile sale, despre cuplu și senzualitatea sa. Cel mai bun prieten este cel (sau cea) pe care îl iubim cel mai mult, chiar dacă nu în lipsă, în suferință, sau cu patimă (de unde se naște pasiunea). Cel mai bun prieten (sau prietenă) este acela (sau aceea) pe care îl cunoaștem cel mai bine, pe care putem conta, împreună cu care împărțim amintirile și proiectele, speranțele, temerile, fericirea și nefericirea. Este evident pentru oricine că lucrurile stau astfel doar în cazul unui cuplu (care poate să fie sau nu o căsnicie). Un cuplu unit nu doar din interes sau pentru confort, ci prin dragoste, prietenie, adevăr. Montaigne numea foarte frumos matricea unui astfel de cuplu „prietenie maritală"[1].

---

[1] *Eseuri*, III, 9, dar mai ales faimosul capitol 28 al primei Cărți, „Despre prietenie".

Nu cunosc cupluri fericite, exceptând, desigur, înflăcărarea începuturilor vieții în doi, decât din această categorie, unde dragostea nu se naște din lipsă și nu este o iubire dominată de pasiune.

Majoritatea fetelor care mă vor citi, dacă mă vor citi vreunele, vor fi probabil decepționate, constatând că dau înapoi... Dar femeile care au parcurs un asemenea drum știu că nu e adevărat și că nu poate fi vorba de renunțare decât la visele care hrănesc această stare. Mai bine puțină dragoste trăită decât una nesfârșită, construită din vise. Este de preferat un cuplu real și fericirea reală unei pasiuni visate sau iluziei fericirii. Iar această alegere trebuie făcută în numele vieții, în numele fericirii însăși, fiindcă pasiunea nu există și nu poate dura decât în nefericire. „Pasiunea presupune suferință, ideea unui efect pe care îl înduri, preponderența destinului asupra persoanei libere și responsabile. Înseamnă să iubești dragostea mai mult decât obiectul dragostei, să iubești pasiunea pentru ea însăși, de la acel *amabam amare* al Sfântului Augustin până la romantismul modern. Pasiunea este iubirea și căutarea suferinței“[1], este manifestarea unei „preferințe intime pentru nefericire“, pentru o altă viață care să fie „cea adevărată“ – cum spun poeții. Numai că viața adevărată se află întotdeauna în altă parte, mereu viitoare pentru că este imposibilă și nu există decât în moarte.[2]

Ca să alegi pasiunea trebuie să-ți fie teamă de viață, după cum teama de adevăr înseamnă să te scalzi în iluzii. Un cuplu fericit (aproximația fericirii iluzorii este fericirea reală) presupune în schimb un mod de a împărți egal viața în doi, înseamnă încredere, intimitate calmă, bucurie reciprocă, recunoștință, fidelitate, generozitate, umor, dragoste... De câte virtuți nu e nevoie pentru a constitui un cuplu! Dar sunt virtuți fericite sau pot deveni astfel, ca să nu mai spunem că trupurile descoperă cu adevărat satisfacția plăcerii și îndrăzneala de a se cunoaște. Apoi pot apărea copiii, justificarea și scopul existenței cuplurilor.

Să ne oprim puțin și asupra acestui aspect, de vreme ce familia constituie aproape întotdeauna viitorul unui cuplu și, de fapt, începutul. Cum am putea ști ceva despre dragoste dacă nu am fi mai întâi iubiți? Dacă orice dragoste este o dragoste de transfer, cum crede Freud,

---

[1] Denis de Rougemont, *Iubirea și Occidentul*, I, 11. Citatul latin este extras din Confesiunile lui Augustin, III, 1 *(Nondum amabam et amare amabam: nu iubesc încă și mi-ar fi drag să iubesc).*

[2] Denis de Rougemont, *ibid.*

înseamnă că orice dragoste este primită înainte de a fi oferită. Mai bine zis (pentru că nu este vorba de aceeaşi dragoste şi nici obiectul său nu este acelaşi) graţia de a fi iubit precede şi pregăteşte graţia de a iubi. Familia reprezintă tocmai această *pregătire* şi, de fapt, marea sa reuşită (eşecurile unor familii nu sunt decât excepţii de la regulă). Nu pot să-l înţeleg pe Gide, care exclamă: „Familii, vă urăsc!"[1]

A crede în familie înseamnă să crezi în dragostea cea mai cuprinzătoare, cea mai deschisă, mai generoasă şi mai liberă. Fără îndoială poţi iubi şi în afară de familie, şi în afară de orice. Dar familia şlefuieşte dragostea, îi controlează excesele (prin condamnarea incestului) şi o perpetuează (printr-un nou cuplu şi prin copii). Freud este şi el de acord cu acest lucru. Mai întâi mama şi copilul, dragostea primită, prelungită, sublimată, în acelaşi timp interzisă *(érôs)* şi salvată *(philia)*. Mai întâi copilul, trup din trupul mamei, protejat, apărat şi educat de aceasta. „Până la urmă", spune Alain, „cuplul este cel care salvează spiritul"[2].

Dar aceasta numai din fidelitate faţă de copilul care a fost fiecare şi din dragoste pentru cel căruia îi vor da naştere. Prin copil deci şi pentru el aproape întotdeauna, pentru copilul care nu salvează cuplul, fiind în schimb salvat de cei doi părinţi şi apoi pierdut. Aceasta este legea de oţel a familiei şi legea de aur a dragostei: „Vei părăsi pe tatăl tău şi pe mama ta..."[3]

Nu facem copii pentru a-i păstra. Ne părăsesc, ajung să cunoască dragostea în altă parte, vor avea proprii lor copii şi vor fi la rândul lor părăsiţi. Pentru că acesta este mersul firii, dincolo de viaţa şi de moartea oamenilor. Aşa a început omenirea, aşa au

---

[1] *Fructele pământului*: „Familii, vă urăsc, cu căminele voastre închise, cu porţile voastre zăvorâte, cu fericirile voastre egoiste cu tot!". Editura pentru Literatură, BPT, 1968, trad. Mona Rădulescu, H. R. Radian, Cornelia Rădulescu.

[2] *Les sentiments familiaux*, Bibl. de la Pléïade, „Les passions et la sagesse".

[3] Claude Lévi-Strauss (în „La famille". *Le regard éloigné*, Plon, 1983) comentează: „Cuvintele Scripturii – *Vei părăsi pe tatăl tău şi pe mama ta...* – furnizează în orice caz regula de aur (sau de oţel, dacă doriţi) a organizării societăţii". Este vorba de interdicţia incestului şi „obligarea familiilor să se alieze unele cu altele, nu fiecare pe cont propriu şi pentru sine" – regulă universală care, după Lévi-Strauss, condiţionează „trecerea de la natură la cultură, de la condiţia animală la cea umană" (*ibid.*, precum şi în *Les structures élémentaires de la parenté*. Plon, 1947, reed. 1973, mai ales introducerea şi primele două capitole).

apărut generațiile care s-au succedat una alteia. Iar mamele o știu din instinct, și ele contează mai mult pentru adevărul acestei afirmații decât tinerele lor fiice.

Scolasticii deosebeau dragostea înclinată către plăceri senzuale sau cupidă *(amor concupiscentiae)* de dragostea binevoitoare sau, cum o numea Sfântul Toma, prietenoasă *(amor benevolentiae sive amicitiae)*[1]. Fără ca aceasta să acopere exact opoziția dintre *érôs* și *philia*, putem spune că dragostea cupidă îi dă dreptate lui Platon („pentru că este lipsită de ceva, pe care îl dorește cu aviditate")[2], iar dragostea binevoitoare îl urmează pe Aristotel (pentru care, amintește Sfântul Toma, „a iubi înseamnă să dorești binele cuiva")[3]. Dragostea, explică în continuare Sfântul Toma, se împarte deci în dragoste a prieteniei și dragoste cupidă; prima este adresată cuiva, iar cea de-a doua se referă la ce dorim pentru noi.[4]

Pe scurt, dragostea cupidă sau concupiscentă, fără a fi în mod obligatoriu vinovată, este o dragoste egoistă, pusă exclusiv în beneficiul propriei persoane. Dragostea prieteniei, în schimb, înseamnă să-l iubești pe un altul întru propriul său bine. Sfântul

---

[1] *Summa theologiae*, I *a* II *ae*, întrebarea 26, art. 4; poate fi consultat și E. Gilson, *Le thomisme*, Vrin, 1979.

[2] E. Gilson, *op. cit.*

[3] *Summa theologiae, ibid.* Aristotel spune, în *Retorica*, II. 4, § 2: „A iubi înseamnă a dori cuiva ceea ce crezi că este bine pentru el, a urmări interesul lui și nu al tău, precum și a acționa în sensul acestui bine pe care i-l dorești", iar în *Etica nicomahică*, IX, 4: „Îl numim prieten pe acela care dorește și face binele celuilalt, urmărind doar interesul acestuia".

[4] *Summa theologiae, ibid,* Soluții, 1. Regăsim aceeași distincție în secolul al XVII-lea, la Sfântul François de Sales: „Sunt două feluri de iubire: una binevoitoare și una concupiscentă; iubirea binevoitoare este cea în care iubim doar pentru binele persoanei iubite și pentru nimic altceva" (*Traité de l'amour de Dieu*, I, 13, Bibl. de la Pléïade). Cât despre iubirea în prietenie, aceasta se poate defini ca o iubire binevoitoare, în același timp reciprocă și intimă; „Când iubirea binevoitoare se exercită fără răspunsul ființei iubite, se numește pur și simplu iubire. Dacă însă sentimentul este reciproc, avem de-a face cu iubirea în prietenie. Reciprocitatea constă în trei aspecte: pentru ca prietenii să se iubească și să știe că se iubesc, între ei trebuie să existe comunicare, intimitate și familiaritate" *(ibid.)*.

Toma știe că acestea două se pot amesteca și că așa se întâmplă, de altfel, în majoritatea cazurilor când iubim.[1]

Dar acest amestec nu șterge diferențele dintre cele două feluri de iubire, ba chiar le pune în evidență. Îmi plac* stridiile și îmi iubesc copiii. Evident că nu poate fi vorba de aceeași dragoste în ambele cazuri. Nu pentru binele lor îmi plac stridiile și nu numai pentru a-mi fi bine îmi iubesc copiii. Nici o dragoste omenească, fără îndoială, nu este în întregime lipsită de cupiditate. Dar acea dragoste în care numai concupiscența decide (când iubesc stridiile, banii, femeile), chiar dacă e intensă, este decăzută și josnică. Dar cupiditatea poate fi atenuată de bunăvoință (ne iubim copiii, prietenii, o femeie anume), și atunci este cu atât mai înaltă cu cât bunăvoința sa devine mai plenară. Aristotel nu își ascunde emoția față de acele mame care trebuie să-și abandoneze copiii la naștere pentru binele lor, dar continuă să-i iubească toată viața fără a-i cunoaște. Doresc binele copiilor lor mai mult decât propriul bine și sunt gata oricând să se sacrifice pentru aceștia.[2]

Este dragostea binevoitoare la gradul cel mai înalt și frumusețea însăși („este frumos să faci bine fără a spera să primești ceva în schimb")[3].

Dar astfel de cazuri sunt foarte rare. Departe de a fi sfinți, cel mai adesea în gesturile noastre, ale tuturor, există o doză de egoism care se amestecă cu altruismul. Nu putem să nu ne gândim și la noi atunci când facem un bine. Pe scurt, fiecare dorește să fie prietenul prietenilor săi (cărora le vrea binele), dar și prietenul propriului sine (căruia îi vrea de asemenea binele).[4]

Așa stau lucrurile și între partenerii unui cuplu. Ce poate fi mai firesc decât să iubești *(philia)* femeia sau bărbatul pe care îi dorești cu aviditate? Nu este nimic neobișnuit în a vrea binele celui pe care îl dorești, în a-l iubi cu bunăvoință și bucurie pe cel pe care îl râvnești cu pasiune (pentru plăcerea simțurilor tale), în a fi deci prietenul celui (sau celei) pe care dorești să-l posezi. *Érôs*

---

[1] *Summa theologiae, ibid.*, Soluții, 3.

* *Aimer* – a iubi; a plăcea; verb ambiguu în limba franceză, redat aici conform sensului (n. tr.).

[2] *Etica nicomahică*, VIII, 9, 1159 *a* 27-33.

[3] *Ibid.*, VIII, 15, 1162 b 35.

[4] La această *philoutia* (iubire de sine, nu cu sensul de egoism, ci de înțelepciune și de împăcare cu sine însuși) se referă Aristotel în *Etica nicomahică*, IX, 4 și 8.

și *philia* se amestecă aproape întotdeauna în ceea ce se numește un cuplu sau o poveste de dragoste. Numai că *érôs* se topește pe măsură ce este satisfăcut sau chiar mai repede (pentru că trupurile au exigențele și limitările lor). *Érôs* nu renaște decât pentru a muri din nou, iar și iar. Dar de fiecare dată aduce cu sine din ce în ce mai puțină violență și pasiune (fără ca acest lucru să însemne mai puțină potență sau plăcere). În schimb, într-un cuplu fericit, *philia* se consolidează cu timpul, devine tot mai profundă, se deschide asemeni unei flori. Și este foarte bine că se întâmplă așa, pentru că aceasta este logica vieții și logica dragostei. Sigur că ne iubim în primul rând pe noi înșine. Pentru a-și satisface foamea de dragoste, cel care iubește caută ființa iubită așa cum pruncul caută sânul mamei, se repede asupra obiectului iubirii sale ca lupul asupra mielului. Lipsa pe care o resimte este cea a plăcerilor senzuale. Foamea este o dorință și dorința – o foame. Aceasta este dragostea care înșfacă și devoră asemeni unei păsări de pradă, este dragostea egoistă, adică *Érôs*. Apoi începem să învățăm, în familie sau în cuplu, să-l iubim pe celălalt și pentru el însuși: este bucurie, prietenie, bunăvoință. Este trecerea de la dragostea carnală, cum spunea Sfântul Bernard, la dragostea spirituală, trecerea de la dragostea de sine la dragostea pentru altul, de la dragostea pe care o primești la dragostea pe care o oferi, de la cupiditate la bunăvoință, de la violență la liniște, de la *érôs* la *philia*.

Și aici există o formă de înălțare, ca în *Banchetul*, o ascensiune a dragostei și pentru dragoste. Bineînțeles că totul pornește de la dragostea trupească, așa cum explică Sfântul Bernard de Clairvaux: „Pentru că natura este foarte fragilă și nevolnică, necesitatea îi cere să se pună mai întâi în propriul serviciu. Aceasta este dragostea trupească: omul începe să se iubească doar pentru sine sau, cum spunea Sfântul Pavel: *Întâi partea animalică a dragostei și apoi cea spirituală*. Nu este vorba de un comandament, ci pur și simplu de un fapt inerent naturii"[1].

De aici se ajunge – continuă Sfântul Bernard – la a doua treaptă a dragostei (iubirea față de Dumnezeu, dar numai în beneficiul celui care iubește), apoi a treia treaptă (dragostea de Dumnezeu numai pentru Tatăl Ceresc) și o a patra (iubirea de sine numai întru Dumnezeu)[2].

---

[1] *Traité de l'amour de Dieu*. cap. VIII. Despre treptele iubirii la Sf. Bernard, în E. Gilson, *La théologie mystique de Saint-Bernard*. Vrin, 1986.

[2] *Traité de l'amour de Dieu*, cap. IX, X și XII.

Această cale nu ne este la îndemână, dar ea ne învață, totuși, un lucru foarte important, și anume că trupul este locul unde apare spiritul și de unde acesta se înalță. Calea descrisă este calea dragostei sau dragostea însăși ca drum de urmat. Dragostea pe care o nutrești mai întâi este dragostea pentru propria-ți persoană (când iubești ce îți lipsește). În fiecare dintre noi supraviețuiește un nou-născut care caută laptele matern și ar vrea să nu se dezlipească niciodată de sânul mamei. Dar acest lucru este imposibil și nici nu trebuie să se întâmple. Prohibirea incestului, prin interdicția pe care o impune, obligă la un alt fel de dragoste, la iubirea pentru ceea ce nu poți poseda sau devora și care nu îți aduce neapărat bucurie. Din această supunere se naște un alt fel de dragoste. Așadar, la început este dorința, freamătul pe care îl trăim din cauza lipsei: *érôs* apare cel dintâi. La început, cum ar spune Freud, nu există decât un trup viu și avid. Dar, în mediul omenesc, micuțul mamifer constată că există ceva ce îl precede, îl primește, îl protejează: descoperă întâi un sân care-i satisface dorința, plăcerea. Mai mult decât atât, află de existența iubirii: avidă (ce mamă nu își dorește un copil și pentru sine?), dar și oferită (ce mamă nu pune binele copilului mai presus decât propriul bine?). *Érôs* deci, dar și *philia*, amestecate, încurcate, îmbrățișate, confundate și totuși diferite: pentru că prima o naște pe a doua, bunăvoința se naște din concupiscență și dragostea din dorință. Iar dragostea nu este decât împlinirea și transfigurarea plină de bucurie a dorinței. Această dragoste nu este o pasiune, spune Sfântul Toma confirmându-l pe Aristotel, ci o virtute[1]): „A vrea binele aproapelui înseamnă chiar binele însuși".

Să privim o mamă cu pruncul abia născut. Câtă aviditate în ființa micuțului! Și câtă generozitate la mamă! Pruncul nu este decât dorință, freamăt, instinct animalic. La ea abia dacă se mai văd aceste pulsiuni, într-atât sunt de transfigurate de iubire, pace, bunăvoință. Începutul este același la toate animalele, la mamifere în orice caz, dar oamenii merg mai departe pe această cale decât oricare dintre speciile cunoscute. Umanitatea a fost inventată prin descoperirea iubirii sau, mai bine zis, prin redescoperirea acesteia. Copilul pri-

---

[1] Aristotel, *Etica nicomahică*, VIII, mai ales capitolele 1, 4, 7 și 10; J.-C. Fraise, *op. cit.*; A.-J. Voelke, *op. cit.* (care demonstrează că „prietenia nu este o virtute printre celelalte, ci o încununare a tuturor acestora"): Sf. Toma, *op. cit.*, I *a* II *ae*, într. 26, art. 2-4 și II *a* II *ae*, într. 23, precum și E. Gilson, *Le Thomisme* („Prietenia nu este o pasiune, ci o virtute").

meşte, mama oferă. Lui îi revine plăcerea, ei – bucuria. Mai întâi a fost *Érôs*, am spus-o deja, pentru că fiecare mamă a fost la început un copil. Totuşi, dragostea ne precede aproape întotdeauna (orice copil, nu-i aşa, este născut de o mamă) şi noi învăţăm, la rândul nostru, să iubim.

Pe această cale se creează umanitatea, de aici se naşte şi spiritul. După cum există un singur Dumnezeu şi acesta este un Dumnezeu al iubirii. Alain, ca un bun ateu ce este şi tocmai pentru că este astfel, spune:

> „În faţa copilului nu mai există loc de îndoială. Trebuie să iubeşti spiritul fără a spera nimic de la el. Există cu siguranţă o milă a spiritului faţă de el însuşi, care se numeşte gândire. V-aţi uitat mai întâi la mamă, priviţi-i acum copilul. Această întruchipare a slăbiciunii este însuşi Dumnezeu. O fiinţă care nu ar putea supravieţui fără noi este Dumnezeu. Aşa e şi spiritul, faţă de care adevărul nu este decât un idol, pentru că se simte umilit de putere. Conducătorii îl înrolează în solda lor. Copilul nu plăteşte. El nu face altceva decât să pretindă. Aceasta este norma riguroasă a spiritului: spiritul nu plăteşte şi nimeni nu poate fi slugă la doi stăpâni. Dar nu s-a repetat îndeajuns că există un adevăr al adevărurilor, pe care experienţa nu-l poate infirma niciodată? O mamă, cu cât va avea mai puţine dovezi, cu atât îşi va iubi, îşi va ajuta şi îşi va servi mai mult copilul. Probabil că nu există în toată lumea ceva mai adevărat decât pruncul pe care îl ţine în braţe. Iar mama ştie că are dreptate chiar dacă toţi copiii din lume ar contrazice-o“[1].

Numai că pruncii nu ştiu acest lucru şi nu îl vor afla decât învăţând să iubească.

AGAPÈ

Să se reducă oare totul numai la atât? Ar fi bine dacă lucrurile ar sta sau ar putea să se petreacă astfel – deci dorinţa şi bucuria ar fi îndestulătoare pentru iubire, dacă iubirea şi-ar fi suficientă ei însăşi! Dar realitatea este alta: pentru că aproape nu suntem în stare de mai mult altceva decât să ne iubim propria persoană şi pe

---

[1] *Les dieux*, IV, 10, Bibl. de la Pléïade („Les arts et les dieux“).

cei apropiaţi (pe unii dintre ei, căci în preajma oricui există şi oameni pe care nu îi iubeşte).

• Prietenia nu este o datorie, de vreme ce dragostea nu poate fi comandată. Este, în schimb, o virtute, pentru că dragostea este o excelenţă a fiinţei umane. Ce părere am putea avea despre acela care nu iubeşte pe nimeni? Dimpotrivă, remarcă Aristotel, „îi lăudăm pe cei care îşi iubesc prietenii, ceea ce confirmă că prietenia nu este doar un lucru necesar, ci şi unul nobil"[1].

Nici Epicur nu este de altă părere: „Orice prietenie este prin ea însăşi o însuşire deosebită"[2], altfel spus o virtute *arétè*. Aceasta, manifestată faţă de prieteni, ne călăuzeşte şi pe noi înşine, învăţându-ne să trăim până la capăt celelalte virtuţi. Cine nu este generos cu prietenii săi (cu copiii săi etc.) este lipsit de iubire şi de generozitate. Tot astfel, dacă se dovedeşte laş când trebuie să îi apere şi neiertător când îi judecă. Adică este lipsit de iubire, pe cât este lipsit de curaj sau de milă. Curajul, mila sau generozitatea sunt necesare, ca virtuţi, mai ales când nu sunt adresate unei persoane iubite. Iată de ce am considerat că maxima moralităţii poate fi: *Acţionează ca şi cum ai iubi.* Când există dragoste, în schimb, celelalte virtuţi apar în mod spontan, ca iscate dintr-un acelaşi izvor, şi tind să dispară ca virtuţi specifice sau strict morale. Mama care îi dă copilului tot ce are nu de generozitate dă dovadă, sau, mai bine zis, nu are nevoie să fie generoasă: pur şi simplu îşi iubeşte copilul mai mult decât orice şi mai mult decât pe ea însăşi. Mama care este gata să-şi sacrifice viaţa pentru copilul său nu este curajoasă: ea îşi iubeşte copilul mai mult decât ţine la propria-i viaţă. Mama care îi iartă orice copilului şi îl acceptă aşa cum este nu este cuprinsă de mizericordie: îşi preţuieşte copilul mai mult decât dreptatea sau binele. Am putea da şi alte exemple, în special din vieţile sfinţilor sau a lui Iisus. Dar aici intrăm pe teritoriul îndoielilor istorice şi al dificultăţilor de interpretare. A existat Iisus cu adevărat? În ce măsură cei consideraţi drept sfinţi sunt demni de acest nume? Ce putem şti despre intenţiile, motivaţiile sau sentimentele lor? Prea multă legendă intră aici şi prea este mare distanţa, în timp şi spaţiu, care ne desparte de ei. Dragostea părinţilor, mai ales cea a mamelor, este în schimb mult mai aproape de noi, este mult mai reală şi oricum mai exemplară. Legenda este inter-

---

[1] *Etica nicomahică*, VIII, 1, 1155 *a* 28-29.

[2] *Sentinţe vaticane*, 23. Raportul dintre morală şi prietenie la Epicur l-am analizat în *Traité du désespoir et de la béatitude*, vol. 2, cap. 4.

pretabilă şi, dacă trebuie să ne raportăm la ceva concret, este cât se poate de evident că mamele, faţă de copiii lor, dovedesc cea mai mare parte dintre virtuţile care nouă ne lipsesc de obicei. Şi lor le-ar lipsi în mod obişnuit, dar iubirea lor pentru copii supplineşte orice virtute şi o eliberează. Pentru că, *din punctul de vedere al moralităţii,* virtuţile sunt necesare doar atunci când lipseşte dragostea. Ce poate fi mai fidel, mai prudent, mai curajos, mai plin de mizericordie, mai duios şi mai sincer, mai pur, mai compătimitor şi mai drept (mai mult decât însăşi dreptatea!) decât iubirea maternă? Ştiu că există şi cazuri în care aceasta nu predomină, că există mame nebune sau isterice, că există ambiguitate, orgoliu, violenţă, gelozie, angoasă, tristeţe sau narcisism. Numai că în amestec intră şi dragostea, o dragoste care nu şterge, desigur, toate păcatele, dar nici nu poate fi ea însăşi anulată de ele. Orice om este diferit de celălalt; am întâlnit mame admirabile, dar şi unele de-a dreptul insuportabile. Altele aveau un comportament contradictoriu, fiind în acelaşi timp sublime sau demonice. Ştie însă cineva vreun domeniu, în întreaga istorie a umanităţii, unde lucrurile să stea altfel şi să nu existe excepţii de la regulă? În afara acestui tip de iubire, nu există, totuşi, nimic altceva care să se apropie mai mult de ceea ce ar fi trebuit să fie. Este dragostea mamei şi a tatălui pentru acest zeu muritor pe care nu îl imaginează, ci îl zămislesc, pentru acel fiu al Omului (sau fiică a Omului) pe care femeia îl poartă în pântece şi îl aduce pe lume...

Cum să nu fie o virtute această calitate deosebită, această putere creatoare! Am numit deja virtuţile „forţă a umanităţii"[1].

Dar nici una nu este mai decisivă decât disponibilitatea şi puterea de a iubi a părinţilor, care este iubirea prin excelenţă. Iată ce ne ajută să biruim instinctele primitive din noi! Numai aşa putem să invocăm spiritul Domnului, al cărui adevărat nume este iubirea! Dragostea părintească salvează umanitatea. Nu o dată pentru totdeauna. Cu fiecare generaţie, fiecare naştere, fiecare copilărie, iubirea mamei şi a tatălui pentru fiul sau fiica lor înnobilează omenirea, făcând-o să fie mai mult decât o simplă specie biologică.

Această formă de dragoste rămâne, totuşi, întemniţată în ea însăşi, iar noi îi devenim prizonieri.

---

[1] *Supra,* prefaţă.

De ce ne iubim atât de mult copiii şi de ce este atât de firavă dragostea pentru ai altora?

Pentru că pe propriii copii îi simţim ai noştri şi, prin intermediul lor, ajungem să ne iubim de fapt propria persoană.

Şi de ce ne iubim prietenii, dacă nu pentru că ei ne iubesc şi pentru că, prin ei, ne iubim pe noi înşine?

Iubirea de sine este pe primul plan, aşa cum arăta Aristotel, iar mai târziu Sfântul Bernard[1], şi este cea mai puternică: prietenia nu este decât extensia sau proiecţia sa, răsfrântă asupra celor ce ne sunt apropiaţi. Prietenia devine posibilă tocmai din această cauză. Acelaşi motiv pentru care ne iubim prietenii (dragostea faţă de propria persoană) ne împiedică să ne iubim duşmanii şi chiar pe aceia care ne sunt indiferenţi. Este paradoxal, dar nu putem ieşi din egoism şi din narcisism decât prin dragostea de sine, căreia îi suntem prizonieri.

Şi atunci iubirea apare ca fiind cea mai nobilă dintre virtuţi în ceea ce priveşte efectele sale, dar şi cea mai săracă, mai zgârcită şi mai îngustă virtute, dacă ne gândim la ceea ce o provoacă. Puţine fiinţe ne aduc bucurie în suflet şi sunt pe punctul de a ne birui egoismul (prin dragostea pe care le-o oferim, întoarsă până la urmă înspre noi înşine). Copiii, părinţii, doi-trei adevăraţi prieteni, vreo amantă sau un amant... Adică, în cel mai bun caz, fiecare dintre noi este capabil să iubească – mai mult sau mai puţin – vreo zece sau douăzeci de persoane. Ar rămâne cam cinci miliarde în afara dragostei noastre! Pe ce baze ar trebui să se stabilească relaţiile cu cei care nu ne sunt apropiaţi? Pe datorie sau pe lege? M-am gândit mult timp la întrebarea aceasta şi cred că morala este absolut necesară. Dar este oare şi suficientă? Între prietenie şi datorie nu se mai află nimic? Sau între bucurie şi constrângere, între putere şi supunere? Răspunsul l-a dat Spinoza [2], referindu-se la ceea ce el numeşte „spiritul lui Christos". Altfel

---

[1] Aristotel, *Etica nicomahică*, IX, cap. 4 şi 8; Sf. Bernard, *Traité de l'amour de Dieu*, cap. VIII. Despre limitele acestei *philautie*, în Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2 *(Les vertus et l'amour)*, cap. VI, paragrafele 3 şi 4.

[2] În *Scrisorile 43* (către J. Osten) şi 76 (către Albert Burgh) (*Lettres*, trad. Appuhn. 1966); *Tratat teologico-politic*. cap. XIV. Despre modul în care se raportează Spinoza la Iisus (în care nu vede nici pe Dumnezeu, nici pe Fiul lui Dumnezeu, ci supremul maestru spiritual), în Sylvain Zac. *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, 1965, şi A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Aubier. 1971.

spus, acea iubire care este în același timp unică și universală, pretențioasă și liberă, spontană și respectuoasă. Nu este o dragoste de natură erotică, din moment ce nu iubește ceea ce-i lipsește (cum ar putea aproapele nostru să ne lipsească, din moment ce este întotdeauna alături, prin definiție, tot timpul stânjenindu-ne, fiind în plus). Nu este nici o dragoste amicală, pentru că nu se referă doar la prieteni ori la cei asemănători nouă. Tocmai prin aceasta ea devine deosebită, și anume prin faptul că poate fi o iubire și *față de dușmani*.

„Voi ați înțeles că Domnul a spus: Iubește-ți aproapele și urăște-ți dușmanul. Ei bine, eu vă zic: Iubiți-vă dușmanii, răspundeți cu binele celui ce vă urăște, rugați-vă pentru cel care vă persecută..."[1]

Probabil că nu vom ști niciodată dacă Iisus a existat sau nu, dacă a trăit într-adevăr și a predicat. Dar mesajul Evangheliilor a ajuns până la noi; el trece peste *érôs*, dar nu este nici *philia*. Oricine poate să iubească ce îi lipsește, adică să-și iubească visele. Este mai dificil, dar îți stă în putință să-ți iubești prietenii (cei care nu îți lipsesc, cei care îți fac bine, care te iubesc). Dar cum am putea înțelege dragostea pentru dușmani? Pentru străini? Pentru cei cărora nu le simți lipsa și care nu îți produc nici o bucurie? Să-i iubești pe cei care te încurcă, te enervează sau chiar îți vor răul? Suntem capabili de așa ceva, putem oare să acceptăm acest lucru? Evreilor li s-a părut scandalos – spune Sfântul Pavel[2], iar grecilor – o nebunie. Și într-adevăr, așa ceva nesocotește legea și ofensează bunul-simț. Cu toate acestea, chiar dacă ține probabil numai de ideal sau de imaginație, această formă de iubire sublimă și imposibilă merită să poarte un nume. În franceză este folosit în mod obișnuit cuvântul caritate. Dar termenul este atât de tocit, devalorizat și murdărit (de două mii de ani de condescendență clericală, aristocratică și mai târziu burgheză)! Cred că este mai bine să ne întoarcem la sursă și să continuăm, după *érôs* și *philia*, tot cu un cuvânt grecesc. Această dragoste care nu este nici lipsă, nici potență, nici pasiune, nici prietenie, această dragoste care-i iubește până și pe dușmani, universală și dezinteresată, este numită în textele grecești ale scripturilor *agapè*. Cuvântul, practic necunoscut în literatura laică, cel puțin în forma sa nominală, derivă din verbul *agapan*, adică a primi cu prietenie, a iubi, a

---

1 *Evanghelia după Matei*, V, 43-44, precum și Luca, VI, 27.

2 Despre Iisus pe Cruce – însăși imaginea acestui tip de iubire – în *Prima epistolă către Corinteni*, I, 23.

îndrăgi. Îl găsim şi în literatura clasică greacă, în special la Homer sau Platon. *Agapè* este folosit, deci, în varianta greacă a primelor texte creştine, de la *Biblia Septuaginta* până la scrierile Apostolilor. În Evanghelia Sfântului Ioan se spune: „Dumnezeu este dragoste, *o Théos agapè estin*“[1], frază în care Biblia Vulgata traduce *Agapè* cel mai adesea prin *caritas* (dragoste, afecţiune). De aici derivă franţuzescul *cher* (drag, scump) şi, independent de pervertirile ulterioare de care am amintit, franţuzescul *charité*. Am ajuns la cea de-a treia definiţie pe care o anunţam, sau mai curând la cel de-al treilea fel de iubire. Ori, dacă vreţi, la cel de-al treilea nume al iubirii, care nu ţine încă loc de definiţie, dar o sugerează. Dacă Dumnezeu este dragoste, această iubire nu poate fi lipsă, pentru că Dumnezeu nu este lipsit de nimic. Nici prietenie, pentru că Dumnezeu nu se poate bucura de o fiinţă care ar fi cauza bucuriei sale şi i-ar înmulţi-o. El provoacă bucuria, o ajută să se nască, iar propria sa bucurie sau forţă, departe de a-i fi sporite sunt amputate, prin toate mijloacele posibile: torturi, răni, crucificări. De aici trebuie să plecăm, de la creaţie şi de la Cruce. Nu pentru a-l căuta pe Dumnezeu, ci pentru a ajunge la iubire. *Agapè* este dragostea divină – dacă Dumnezeu există – şi ar fi chiar mai mult decât atât, poate, dacă Dumnezeu nu ar exista.

---

[1] *Întâia epistolă a Sfântului Ioan*, IV, 8 şi 16. Pentru problemele de vocabular, cu implicaţiile doctrinare care decurg din ele, merită consultat articolul „charité“ din *Dictionnaire de spiritualité ascetique et mystique*, Beauchesne, 1953, sau tratarea mai concentrată şi dintr-un punct de vedere de un tomism evident a lui A. M. Henry, în introducerea la traducerea franceză *Summa theologiae*, la editura Cerf. Acesta din urmă face observaţia că „substantivul *Agapè*, extrem de rar întâlnit în literatura profană, este practic o creaţie a Noului Testament, unde apare de 117 ori – dintre care de 75 de ori numai la Sf. Pavel şi de 25 de ori la Sf. Ioan“. Referitor la *Agapè*, cartea de referinţă rămâne *Érôs et agapè* a lui A. Nygren, Aubier, 1962, din păcate foarte greu de găsit în librării şi biblioteci. Numeroase referinţe la cărţile deja citate pot fi găsite în Denis de Rougemont. Pentru o confruntare cu tradiţia greacă (unde se vorbeşte mai degrabă de *philantropia* sau de *philoxenia:* dragostea pentru întreaga omenire sau pentru cei necunoscuţi), există câteva pagini sugestive la Marcel Conche, în *Vivre et philosopher*, PUF, 1992, precum şi observaţiile lui A. J. Voelke, *op. cit.* Pentru confruntarea cu tradiţia iudaică – articolul *„Équité et bonté“*, publicat de Catherine Chalier în nr. 11 al seriei „Morales“, în revista *Autrement* (*La charité*, aprilie 1993).

Care este rostul lumii? Existența lui Dumnezeu nu numai că nu răspunde la această întrebare, cum ne închipuim, dar o complică și mai mult. Pentru Descartes și Leibniz, Dumnezeu este o prezumție care ajută la construirea definițiilor și a demersului filosofic. Amândoi afirmă cam același lucru[1]: Dumnezeu este tot ce poate fi mai înalt în existență și expresia tuturor valorilor posibile. Deci nu poate fi lipsit de ceea ce el însuși reprezintă. Să ne imaginăm că Dumnezeu a creat lumea și oamenii pentru binele său, pentru că s-ar fi simțit lipsit de ceva, de o operă, de glorie sau de public. Pe scurt, să ne închipuim că există o justificare *erotică* a Creației. O astfel de ipoteză contrazice cu totul ideea că Dumnezeu reprezintă absoluta perfecțiune, acreditată, de două mii de ani, de tradiția creștină. Dacă Dumnezeu este perfect, orice om, lucru sau fapt din lumea lipsită de el tinde să-l regăsească. Dumnezeu pune totul în mișcare pentru că este motivația finală a tuturor lucrurilor – spune Aristotel. El este obiectul iubirii universale, *érômenon*, fără a fi mișcat sau emoționat de ceva anume.[2]

Lui însuși nu-i lipsește, însă, nimic, El nu tinde spre nimic și, prin urmare, explică Aristotel, nu acționează. Dumnezeu se gândește pe sine însuși – gândirea Sa este chiar gândirea gândirii – iar această contemplație în act este suficientă pentru propria bucurie, o bucurie eternă ce nu are nimic de-a face nici cu creația, nici cu iubirea.[3]

Raționamentul este același, desigur, cu cel al lui Platon, pentru care Binele în sine este obiectul ultim al oricărei dorințe, al oricărei lipse, pentru orice *érôs*, fără a le resimți la rândul său. Dacă iubirea este dorința de bine, cum spune Plotin, și dacă dorința se constituie dintr-o absență, atunci cum ar putea Binele să însemne dragoste, fiind, în cazul acesta, lipsit de propriul sine[4]?

Iubirea pentru Dumnezeu nu este deci *érôs*, dar nici *philia*. Nu doar că ar fi ridicol pentru cineva – cum remarcă Aristotel – să se creadă prietenul lui Dumnezeu[5], ci și pentru că prietenia rămâne

---

[1] Descartes, *Meditații metafizice,* III și V; Leibniz, *Theodiceea,* paragraful 1 și *Monadologia,* paragraful 41. Semnalăm prezentarea excelentă a problemei făcută de Bernard Sève în *La question philosophique de l'existence de Dieu,* PUF, 1994 (mai ales cap. 1).

[2] *Metafizica,* A, 7. 1072 b 3.

[3] *Ibid.*, 7-9; de asemenea A. Nygren, *op. cit.*, vol. 1 („La conception aristotélicienne de l'éros").

[4] Aceleași referințe ca la nota 27.

[5] *Morala,* II, 11. 1208 *b* 30-32.

supusă legilor existenței omenești, dragostei de sine. Spinoza este chiar mai explicit în această problemă decât Aristotel.[1]

„Ce este iubirea?" – se întreabă el. Și răspunde: o bucurie care însoțește ideea de cauză proprie (și propria-i cauză). Dar ce înseamnă bucurie? Pasul către o perfecțiune, o realitate (cele două cuvinte sunt sinonime pentru Spinoza) superioară.[2]

Bucuria înseamnă viața trăită mai intens, puterea de viață ridicată la cote mai înalte, integrarea armonioasă și victorioasă în existența cotidiană. Tristețea, în schimb, este viața trăită mai puțin, puterea de viață prăbușită, apropierea de moarte sau de neant. De aceea ne dorim bucuria (ținem cu dinții de viață, de existență) și aspirăm către dragoste. pentru că dragostea constituie o bucurie și deci un plus de existență, un pas mai aproape către perfecțiune). Pe scurt, iubirea nu este decât o împrejurare, printre altele, a lui *conatus* sau, cum spune Spinoza, a puterii[3], atâta vreme cât tot ea este împlinită și adevărată. Spinoza trage fără vreo urmă de teamă concluziile. „Dumnezeu", spune el, „nu încearcă nici un fel de bucurie sau de tristețe și prin urmare nu iubește și nici nu urăște pe nimeni".[4]

Nu din lipsă de forță, ci dimpotrivă, pentru că puterea Lui este infinită și constantă. Nu are deci cum să crească (bucurie, dragoste), nici cum să scadă (tristețe. ură).[5]

Pentru Spinoza. Dumnezeu este mult prea plin de ființă, plin de sine sau de putere pentru a iubi; el exclude chiar existența altuia.[6]

De aceea, Dumnezeul lui Spinoza nu este creator: el este totul și rămâne totul.

Este vorba de zeul suprem al diferitelor religii monoteiste. Nu este, deci, ușor să explici sau să imaginezi Creația, mai ales dacă totul se desfășoară în această logică a bucuriei complete, a perfecțiunii sau plenitudinii. De ce ar fi creat Dumnezeu tot ce există dacă el însuși există în orice ființă sau în orice lucru bine făcut?

---

[1] *Etica nicomahică*, IX, 4-9.

[2] Spinoza, *Etica*, III, nota la propoziția 11 și definiția 2, precum și II, definiția 6.

[3] *Etica*, I, nota la propoziția 11 și III, propoziția 6.

[4] *Etica*, V, propoziția 17, demonstrația și corolarul.

[5] *Etica*, I. definiția 6, propoziția 11 (cu demonstrație și notă) și corolarul 2 de la propoziția 20.

[6] *Etica*, I, propoziția 15 și 18; V. propoziția 35.

Cum să mai adaugi existenţă la Existenţa infinită? Sau cum să perfecţionezi Binele absolut? Creaţia este lipsită de sens în această logică a puterii, dacă nu ameliorezi într-un fel situaţia dată. Dar nici Dumnezeu, oricât ar fi atotputernic, nu ar fi capabil. Pentru că situaţia iniţială, adică Dumnezeu însuşi, este absolut infinită şi perfectă! Unii şi-l imaginează pe Dumnezeu înaintea Creaţiei, nemulţumit de sine ca un elev silitor, care a scris, la sfârşitul caietului lui: *„Pot să fac un lucru mai bun"*. Dar lucrurile nu pot sta astfel. Dumnezeu nu poate face altceva mai bun decât să existe; dacă ar încerca să facă altceva, la fel de bine, ar trebui să se nască pe sine şi, prin urmare, să nu creeze nimic. Acesta este, probabil, şi sensul Sfintei Treimi. Dacă Dumnezeu vrea să construiască şi altceva în afara propriei fiinţe, nu o poate face decât creând ceva inferior sieşi, deci creaţia este condamnată să cuprindă o anumită doză de imperfecţiune. Sau, ca să spunem mai bine (ori mai rău), întrupând tot Binele, Dumnezeu nu poate face mai mult şi, prin urmare, nu poate crea decât răul, de unde şi modul în care este alcătuită lumea noastră. Dar de ce să fi creat răul?

Această problemă şi-au pus-o mulţi de-a lungul veacurilor, dar poate că nimeni nu a perceput-o şi formulat-o mai bine decât Simone Weil. Ce este oare această lume, se întreabă ea, dacă nu absenţa lui Dumnezeu, retragerea Sa în ceruri, distanţa pe care o ia (ceea ce noi numim spaţiu), aşteptarea (pe care noi o numim timp), amprenta Sa (numită de noi frumuseţe)? Dumnezeu s-a retras din lume pentru a lăsa loc Creaţiei (altfel, lumea noastră nici nu ar fi). Creaţia stă deci sub semnul absenţei, al secretului, a neimplicării. Este asemeni urmelor lăsate pe nisipul de la malul mării de paşii unui trecător dispărut. Urmele imprimate pe nisipul jilav sunt singura mărturie a existenţei şi, în acelaşi timp, a dispariţiei acestuia... Gândiţi-vă la un panteon golit de zei sau de idoli, care ar fi negarea oricărui panteon adevărat sau populat de zei a oricărei idolatrii a lumii sau a realului. *„Toată această lume din care s-a retras Dumnezeu este Dumnezeu însuşi."*[1]

Iată de ce El este veşnic absent[2], aşa cum arată şi cea mai cunoscută rugăciune a creştinătăţii: „Tatăl nostru, carele eşti în ceruri..." Simone Weil interpretează invocaţia în sens literal, afirmând cu îndrăzneală: „Împărăţia Tatălui nostru, al tuturor, este

---

[1] *La pesanteur et la grâce*, p. 112 a reeditării UGE, 1979.
[2] *Attente de Dieu*, p. 216.

chiar în ceruri şi nicăieri altundeva. Dacă s-ar afla aici, jos, printre noi, nu am avea parte decât de un fals Dumnezeu"[1].

Spiritualitate a deşertăciunii, care nu recunoaşte sau nu invocă decât „formidabila absenţă, pretutindeni prezentă" – cum spune Alain[2], confirmând această formulă uimitoare: „Ai nevoie de un mare pustiu. Pentru că acela pe care trebuie să-l iubeşti nu este acolo"[3].

Dar cum se explică această absenţă, această creaţie-dispariţie? Pentru ce „binele este sfărâmat şi risipit de-a lungul răului?"[4]

Tot binele există deja în fiinţa lui Dumnezeu, iar răul se naşte prin risipirea binelui, adică prin absenţa lui Dumnezeu – ceea ce înseamnă de fapt lumea noastră. „Nu putem accepta nefericirea decât privind-o de la distanţă"[5], mai spune Simone Weil. Fie, dar de ce de la distanţă? Şi dacă această distanţă este lumea noastră din care s-a retras Dumnezeu, de ce există lumea? La ce mai serveşte creaţia? Tot Simone Weil ne oferă un răspuns: „Dumnezeu a creat din iubire şi pentru iubire. De fapt, El nu a creat altceva decât iubirea şi căile ei"[6].

Dar iubirea Sa nu este un surplus de existenţă, de bucurie sau de putere, ci dimpotrivă, un fel de scădere, de slăbiciune, de renunţare. Pasajul cel mai clar şi mai tranşant este fără îndoială următorul:

> „Dinspre Dumnezeu, creaţia nu este un act de înmulţire a propriei fiinţe, ci unul de retragere în sine şi de renunţare. Dumnezeu şi toate creaturile la un loc înseamnă mai puţin decât Dumnezeu singur. Iar Dumnezeu a acceptat această scădere. El a golit de propria-i prezenţă o parte a fiinţei, renunţând prin aceasta chiar la propria-i divinitate. Tocmai din această cauză spune Sfântul Ioan că Mielul a fost sacri-

---

[1] *Ibid.*, p. 215.

[2] *Les Dieux*, IV. 2, Bibl. de la Pléïade, p. 1324. Despre raportul dintre Simone Weil şi Alain, care i-a fost profesor, ca şi despre refuzul comun al panteismului şi al unui Dumnezeu-forţă am scris în *„Le Dieu et l'idole (Alain et Simone Weil face à Spinoza)"*, în *Spinoza au XXe siècle*, PUF, 1993, p. 13-39 (acelaşi articol a apărut şi în *Cahiers Simone Weil*, vol. XIV, nr. 3, septembrie 1991, p. 213).

[3] *La pesanteur et la grâce*, p. 112.

[4] *Ibid.*, p. 75.

[5] *Attente de Dieu*, Fayard, 1966, reed. 1977, p. 106.

[6] *Ibid.*

ficat chiar de la apariția lumii. Dumnezeu a permis existența unor lucruri diferite de propria-i Ființă și valorând mult mai puțin. Prin acest act creator s-a negat de fapt pe sine, așa cum Christos ne-a cerut să ne negăm noi înșine. Dumnezeu s-a tăgăduit pe Sine în favoarea noastră, pentru a ne da posibilitatea să ne disprețuim la rândul nostru pentru El. Acest răspuns, acest ecou al cărui refuz depinde numai de noi este singura justificare posibilă pentru nebunia dragostei actului creator.

Adevăratele religii sunt cele care au consimțit la renunțare, la distanța voluntară, la dispariția treptată a lui Dumnezeu – absența Sa aparentă, adică prezența Sa secretă printre noi. Toate aceste religii sunt traducerea în diferite limbaje a Marii Revelații. Toate credințele religioase care prezintă divinitatea ca pe un conducător omniprezent și manifest sunt false, fie ele monoteiste sau idolatre"[1].

Regăsim aici pasiunea, dar în cu totul alt sens. Nu pasiunea lui Eros sau a îndrăgostiților, ci pasiunea lui Iisus Christos și a martirilor. Regăsim și aici iubirea oarbă, dar nu nechibzuința amanților, ci fervoarea Crucii.

Această iubire, explică Simone Weil, este contrară violenței, altfel spus se opune forței exercitate, ca și puterii care guvernează. Mai departe, îl citează pe Tucidide: „Totdeauna, printr-o necesitate a naturii, orice ființă își exercită întreaga putere de care dispune"[2].

Este legea acelui *conatus* la care mă refeream mai devreme, legea celui puternic – și nu doar pe câmpul de luptă sau în politică. Este pur și simplu legea lumii în care trăim, adică a vieții. „Copiii sunt asemeni apei – îmi spune un prieten – ocupă întotdeauna întreg spațiul pe care îl au la dispoziție". Dar cu Dumnezeu se întâmplă altfel. Prezența sa peste tot în lume s-ar anula pe ea însăși. Și cu părinții se întâmplă altfel. Își protejează, desigur,

---

[1] *Ibid.*, p. 131-132. Această temă a creației-retragere, și deci a lumii ca absență a lui Dumnezeu, era de mult prezentă, după cât se pare, în tradiția mistică iudaică (vezi articolul lui Richard A. Freund, „La tradition mystique juive et Simone Weil", în *Cahiers Simone Weil*, vol. X, nr. 3, septembrie 1987). Pare să fie vorba mai degrabă de o întâlnire decât de o influență, căci Simone Weil, ai cărei părinți erau evrei laici și agnostici, s-a arătat în general foarte nedreaptă cu iudaismul.

[2] *La pesanteur et la grâce*, p. 20, sau *Attente de Dieu*, p. 127. Citatul din Tucidide este extras din Istoria războaielor Peloponeziace, V, 105.

spațiul de supraviețuire. Dar uneori, mai des decât ne imaginăm, se retrag pentru a nu ocupa tot spațiul disponibil. Practic, ei consimt să nu-și exercite întreaga putere de care dispun. De ce? Din iubire, pentru a le lăsa mai multă putere și mai multă libertate copiilor. Cu atât mai mult cu cât aceștia sunt atât de firavi și de de neajutorați! Părinții se retrag tocmai pentru a nu-i împiedica să existe, pentru a nu-i strivi cu prea multa lor prezență, putere sau dragoste... Dar nu numai mamele sau tații sunt capabili de o astfel de renunțare. Cine nu înconjoară cu atenție un nou-născut? Cine nu-și restrânge forța pentru a-l proteja? Slăbiciunea poruncește, și asta înseamnă caritate. „Se poate întâmpla", adaugă Simone Weil, „ca în unele cazuri, ce-i drept extrem de rare, un om să se abțină din pură generozitate să-și folosească puterea de a porunci, acolo unde poate s-o facă. Ceea ce este posibil pentru om este posibil și pentru Dumnezeu"[1], conchide ea. Generozitatea nu poate decurge decât dintr-o anume iubire, dar ce fel de iubire? Nu este *Eros*. Lui Dumnezeu nu-i lipsește nimic, nici părinții nu sunt lipsiți de copiii lor și nici adultul nu simte lipsa copilului firav pe care îl protejează. Nu este nici *Philia*, cel puțin nu în forma sa inițială. Pentru că Dumnezeu nu-și sporește bucuria, iar părinții nu-și epuizează dragostea bucurându-se. La fel, un adult aflat în fața unui copil care îi este străin își simte măcar sufletul cuprins de pace. Există totuși bunăvoință în acest fel de iubire, după cum și bucuria este prezentă, dar cu semn invers; ambele sunt atestate prin acea forță care nu se mai exercită, prin retragerea în calea fragilității, prin gingășie, prin delicatețe, prin această putere care se golește deodată de conținut, se limitează pe ea însăși, preferând mai degrabă să se nege decât să se afirme, să se retragă decât să se extindă, să ofere totul decât să păstreze sau să acapareze. Pe scurt, posesia este înlocuită de pierdere. S-ar putea spune că este contrariul apei, contrariul lui *conatus*, contrariul vieții care tinde să se afirme și să acapareze totul, contrariul firii; este ceea ce Simone Weil numește stare de grație și nu ezită să o echivaleze cu iubirea.

Uneori, cuplurile se apropie și ele de această grație. Într-un cuplu există *érôs*, care dorește și posedă. Există *philia*, care presupune bucurie, împărțirea vieții în doi, unirea forțelor spre dublarea bucuriei și a existenței. Și cui nu-i place să fie dorit sau iubit? To-

---

[1] *Attente de Dieu*, p. 131.

tuşi, văzându-l pe celălalt ducându-şi existenţa din ce în ce mai independent, văzându-l atât de puternic, împlinit şi satisfăcut, văzându-l cât de bine îi reuşeşte totul în cuplu, în dragoste, cum ocupă tot spaţiul disponibil, toată viaţa disponibilă, văzându-l perseverând atât de triumfător, ţi se întâmplă să simţi faţă de el o imensă oboseală, un fel de slăbiciune; ţi se întâmplă să te simţi deodată invadat, strivit, depăşit, să ai senzaţia că exişti din ce în ce mai puţin, că te sufoci, că ai vrea să fugi sau să plângi... Celălalt speculează toate momentele tale de repaus, avansând pas cu pas, ca apa ce se strecoară în toate cotloanele recipientului în care se află, precum copiii ce ajung, treptat, să-şi stăpânească părinţii, precum înfruntarea pe câmpul de luptă. El numeşte toate acestea „dragostea sa“ şi „cuplul vostru“. Tu însă nu-ţi mai doreşti altceva decât să fii singur.

Vreau să amintesc pentru ultima oară cuvintele tulburătoare ale lui Pavese, din jurnalul său intim: „Vei şti că eşti iubit în ziua în care vei putea să-ţi arăţi slăbiciunea fără ca celălalt să profite de aceasta pentru a-şi afirma forţa“. Această iubire este cea mai rară, cea mai preţioasă, cea mai miraculoasă. La fiecare pas înapoi al tău, celălalt s-ar retrage doi paşi, pentru a-ţi lăsa mai mult loc, pentru a nu te agresa sau strivi. Tocmai pentru că îţi simte fragilitatea, celălalt îţi permite să respiri, îţi lasă libertatea fără a încerca să-şi impună forţa, nici măcar în bucurie sau în dragoste. Pe scurt, nu este tentat să ocupe tot spaţiul disponibil al cuplului, toată fiinţa disponibilă, toată potenţa disponibilă... Este exact opusul a ceea ce Sartre numea *„brutalitatea fiinţei pline de sine“* – adică o definiţie elegantă a ticălosului. Acceptând definiţia, putem spune că mila, în măsura în care suntem capabili să o simţim, este exact contrariul acestei *ticăloşii* pline de sine. Ar fi ca o renunţare la plenitudinea propriului *ego*, la forţa vitală şi la putere. Astfel, această „golire a lui Dumnezeu de propria sa divinitate“, scrie Simone Weil[1], face lumea posibilă şi credinţa suportabilă. „Adevăratul Dumnezeu este acela care nu intervine peste tot unde are puteri absolute“[2].

Aceasta este iubirea adevărată, sau mai bine zis (pentru că şi *érôs* sau *philia* sunt adevărate) reprezintă ceea ce este divin în iubire. Dragostea acceptă totul şi nu comandă nimic din ce bene-

---

[1] *La pesanteur et la grâce*, p. 43. Simone Weil face aici o referire implicită la *Epistola către Filipeni* a Sfântului Apostol Pavel, II, 7 („Ci S-a deşertat pe Sine, chip de rob luând...“).
[2] *Attente de Dieu*, p. 130.

ficiază de încuviinţarea sa. Dragostea înseamnă abdicare. Dumnezeu înseamnă abdicare.[1]

Dragostea este slabă. Deşi atotputernic, „Dumnezeu este fără putere în lumea noastră“[2], tocmai fiindcă înseamnă dragoste. Această temă a Simonei Weil se regăseşte la Alain, care i-a fost mentor: „Putem spune că Dumnezeu, slab şi neajutorat, va fi veşnic răstignit între doi tâlhari, veşnic persecutat, pălmuit şi umilit. Dar este mereu învingător, mereu înviat în cea de-a treia zi“[3].

Această dublă ipostază a Tatălui ceresc, identificată de Alain cu jansenismul, „îi permite lui Dumnezeu să stea deoparte, tocmai din prea marea sa iubire şi generozitate (după cum remarcă Descartes). Un Dumnezeu aparent slab şi veşnic proscris nu are altceva de oferit decât spiritul. Salvarea pe care ne-o aduce este indirectă, pentru că intervenţia Sa în lume nu este manifestă, iar împărăţia Lui este încă în Ceruri...“[4]

„Ateism purificator“, scrie Simone Weil[5], care purifică într-adevăr religia. Iubirea este exact opusul forţei, acesta este spiritul lui Christos, acesta este spiritul Calvarului: „Dacă îmi vorbiţi în continuare despre un zeu atotputernic, vă răspund că este un zeu păgân, un zeu depăşit. Adevăratul Dumnezeu este nevolnic, crucificat, umilit... Nu-mi vorbiţi despre zei cu cununi de lauri, victorioşi şi puternici, nici despre spiritul care triumfă. Singura coroană hărăzită spiritului este făcută din spini“[6].

Nici Spinoza şi, după toate aparenţele, nici Aristotel nu au vorbit vreodată despre fragilitatea lui Dumnezeu sau despre slăbiciunea divinităţii.[7]

---

[1] Simone Weil, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, 1950, p. 267.

[2] *La pesanteur et la grâce*, p. 114.

[3] Alain, *Cahiers de Lorient*, vol. 2, Gallimard, 1964, p. 313. Vezi de asemenea articolul meu, deja citat, „Alain et Simone Weil face à Spinoza“, precum şi conferinţa „L'existence et l'esprit selon Alain“, susţinută la Association des Amis d'Alain şi publicată în buletinul asociaţiei, nr. 77, Le Vesinet, iunie 1994.

[4] Alain, *Entretiens au bord de la mer*, Bibl. de la Pléïade, *Les passions et la sagesse*, p. 1369-1370.

[5] În capitolul cu acelaşi titlu din *La pesanteur et la grâce*.

[6] Alain, *Preliminaires à la mythologie*, Bibl. de la Pléïade, *Les arts et les dieux*, p. 1178-1179.

[7] Alain, *Entretiens au bord de la mer*, p. 1368, şi *Les dieux*, p. 1352.

Totuşi, tocmai slăbiciunea Celui de Sus sugerează slăbiciunea şi oboseala noastră, dar şi forţa din noi, chiar dacă puţin intensă şi rară, care ne face capabili de iubire cu adevărat dezinteresată. Cel puţin credem într-o astfel de dragoste sau măcar ne-o dorim. Deci nu lipsă, pasiune sau senzualitate *(érôs)*. Nici forţă bucuroasă şi expansivă, afirmare comună a unei existenţe reciproc înnobilate, dragoste de sine dublată de dragoste pentru un altul *(philia)*. În schimb retragerea, gingăşia şi delicateţea de a accepta să exişti mai puţin intens, să te afirmi mai puţin; autolimitarea propriei forţe vitale, uitarea de sine, sacrificarea propriilor plăceri sau interese; iubirea căreia nu-i lipseşte nimic, pentru că a renunţat la tot, iubire care nu sporeşte forţa, ci o limitează sau o neagă, iubirea-abdicare, cum a numit-o Simone Weil, contrară egoismului şi violenţei, dragostea care nu încătuşează propriul ego, ci îl eliberează; dragostea dezinteresată, pură – cum a numit-o Fénelon[1]; dragostea care oferă (la fel ca *philia)*, dar în pierdere (a-ţi oferi dragostea unui prieten nu este o pierdere, înseamnă posesia şi bucuria celuilalt). Şi, culmea, oferta dezinteresată a iubirii este adresată străinilor şi chiar duşmanilor...

Anders Nygren a arătat foarte bine trăsăturile distinctive ale acestui fel de iubire creştină pe care l-am numit *agapè:* „Este o dragoste spontană şi gratuită, fără motiv, fără interes şi chiar fără justificare"[2].

Este evidentă distincţia faţă de *érôs*, mereu avid şi egoist, mereu motivat de ceea ce îi lipseşte, mereu găsindu-şi valoarea, identitatea şi speranţa în persoana celuilalt. Este la fel de clară deosebirea de *philia*, care nu poate fi niciodată total dezinteresată (interesul prietenilor mei este propriul meu interes), niciodată în întregime gratuită (aducându-le lor plăcere, îmi aduc mie însumi plăcere; iubindu-i mai mult, îmi atrag mie însumi mai multă iubire). Philia nu poate fi, de asemenea, nici spontană, nici liberă în tot ceea ce face (pentru că este întotdeauna determinată de întâlnirea fericită a două personalităţi, de combinarea armonioasă a două egoisme). Creştinii spun că iubirea lui Dumnezeu pentru noi este absolut dezinteresată, gratuită şi liberă. Dumnezeu nu are nimic de câştigat, pentru că nu este lipsit de nimic. Nu poate exista

---

[1] *Lettres et opuscules spirituels*, XXIII şi XXIV. Bibl. de la Pléïade, t. 1. p. 656, precum şi *supra*, cap. 14.

[2] *Op. cit.*, vol. 1. p. 73-80, precum şi, referitor la opoziţia cu *érôs*, tabelul de la p. 235.

cu mai puţină sau mai multă intensitate, pentru că El este infinit şi perfect. Se sacrifică în schimb şi se limitează pentru noi, se lasă umilit şi răstignit pe cruce numai în folosul nostru. Singura Sa motivaţie stă în dragostea ce ne-o poartă şi pentru aceasta renunţă să mai fie Totul. Într-adevăr, Dumnezeu nu ne iubeşte în funcţie de ceea ce suntem, pentru ca dragostea Sa să capete o justificare. Nu ne iubeşte pentru că am fi demni de dragoste sau buni sau drepţi. El îi iubeşte în egală măsură pe păcătoşi, şi tocmai pentru ei îşi sacrifică Fiul. „Dragostea Domnului este absolut spontană", scrie Nygren. „Nu caută în om un motiv. A spune că Dumnezeu iubeşte o anumită persoană nu înseamnă enunţarea unei judecăţi asupra omului, ci, din contră, asupra Tatălui Ceresc."[1]

Nu omul este cel demn de dragoste, Dumnezeu este dragostea. Această iubire este absolut pură şi nealterată, activă şi liberă. Nu este determinată de valoarea a ceea ce iubeşte, de lipsa obiectului iubit *(érôs)* sau de bucuria iubirii *(philia)*, ci de acela care iubeşte. Este izvorul oricărei valori, lipse sau bucurii. *Agapè*, insistă Nygren, este „independentă de valoarea propriului obiect"[2], de vreme ce este un act de creaţie:

> „*Agapè* este o iubire *creatoare*. Dragostea divină nu se adresează la ceea ce este deja în sine demn de iubire; dimpotrivă, iubind un obiect lipsit de valoare, ea îl înnobilează. *Agapè* nu are nimic în comun cu dragostea care se fondează pe constatarea valorii obiectului căruia îi este adresată (cum se întâmplă în cazul erosului, dar şi aproape întotdeauna la *philia*). *Agapè nu constată valori, ci le creează,* conferă valoare iubind. Un om iubit de Dumnezeu nu are valoare în sine, ceea ce îl înnobilează este tocmai faptul că Dumnezeu îl iubeşte. *Agapè* este un principiu creator de valori"[3].

Cum ne-am mai putea raporta la propria identitate, la propria noastră viaţă sau la iubirile noastre dacă nu ar exista Dumnezeu? Este nevoie cel puţin de un raport de diferenţă, de explicaţie, de lămurire. Când Denis de Rougemont, sprijinindu-se totuşi pe critica lui Nygren, vrea să opună căsătoria creştină (care ar fi o formă de *agapè*) pasiunii amanţilor (care ar fi prizonierii lui *érôs)*[4],

---

1 *Ibid.*, vol. 1, p. 74.
2 *Ibid.*, p. 75.
3 *Ibid.*, p. 77.
4 *Iubirea şi Occidentul*, VII, 4-5.

uită un lucru esenţial. Anume că iubirea pe care o poartă cineva soţului sau soţiei sale nu este nici gratuită, nici dezinteresată. Şi că, oricum, aceasta fiind o piatră de încercare, nu este recomandabil să te căsătoreşti cu un duşman! Opoziţia duală dintre *érôs* şi *agapè* este prea schematică pentru a funcţiona cu adevărat, respectiv pentru a putea justifica dragostea noastră efectivă. Iubirile noastre omeneşti, mai ales în cadrul cuplului (nu neapărat întemeiat ca o căsătorie creştină), nu presupun mai puţin *érôs* decât *philia* şi, în orice caz, mai mult *philia* decât *agapè*.

De aici această tripartiţie, pe care am sugerat-o într-un mod extrem de schematic – altfel nici nu se poate – dar care mi se pare că dă seamă mai mult de sentimentele noastre reale, de evoluţia lor şi de trecerea neîncetată de la un fel de dragoste la altul. Fără îndoială că Nygren se înşală când consideră că între *érôs* şi *agapè* ar fi o ruptură radicală, fără posibilitatea de a trece de la una la alta şi de a găsi forme de sinteză. Sfinţii Augustin, Bernard şi Toma se dovedesc mai nuanţaţi în comentarii şi mai realişti când sugerează cum se poate trece de la iubirea de sine la dragostea faţă de celălalt, apoi de la dragostea interesată la cea pur şi simplu gratuită, în sfârşit, de la cupiditate la bunăvoinţă şi apoi la milă. Pe scurt, drumul de la *érôs* la *philia*, apoi, uneori, cel puţin în mică măsură, cel puţin ca orizont, de la *philia* la *agapè*[1].

Iubirea de oameni presupune uneori şi o lipsă (putem spune că este lipsa din noi a binelui, atât cât îl putem atinge). Nu este cu totul străină nici de prietenie (ar fi o prietenie universală şi dezinteresată, eliberată de egoism). Şi în orice caz este mai apropiată de *philia* decât de *érôs*. Dacă iubirea noastră este lipsită de Dumnezeu, spune Sfântul François de Sales, nu este decât o dragoste care îşi caută propriul interes. Nu este iubirea aproapelui

---

[1] A. Nygren, *op. cit.*, vol. 3, cap. II (despre Augustin) şi cap. IV (despre Sfântul Toma şi Bernard de Clairvaux). În finalul cărţii, Nygren insistă asupra opoziţiei dintre concepţia catolică de *caritas* („în care transpare mai mult *érôs*-ul elenistic decât *agapè* a începuturilor creştinismului") şi concepţia luterană de iubire, „dominată cu totul de *agapè*" şi în care „am căuta în van cea mai slabă urmă de *érôs*". Ca abordare pozitivă a celor trei autori creştini, trebuie citate cărţile pe care li le-a consacrat Etienne Gilson: *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Vrin, 1982; *La théologie mystique de saint Bernard*, Vrin, 1986; *Le thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, 1979.

(pentru că aceasta, spune Sfântul Pavel, „nu își caută interesul“[1]); este doar lăcomie sau speranță[2].

Iubirea pentru semeni nu începe cu adevărat decât cu dragostea binevoitoare pe care o avem pentru Dumnezeu: este bunăvoința însăși[3], care ne luminează întreaga viață și se răsfrânge asupra celor ce ne sunt apropiați. Pasul decisiv este foarte bine surprins de Sfântul Toma: Iubirea de oameni este o dragoste binevoitoare (prietenie) care se extinde dincolo de prietenia propriu-zisă, depășindu-i limitele. Este determinarea afectivă sau patologică (în sensul dat de Kant), o reacție spontană, generală sau selectivă. Prin ce proces se realizează această trecere? Printr-un gen de transfer, cum spunem astăzi, sau un mod de generalizare a dragostei. „Prietenia pe care o purtăm unei persoane apropiate poate fi atât de intensă, încât ajungem să-i iubim și pe cei care sunt legați de aceasta. Iar sentimentele noastre nu sunt cu nimic tulburate, chiar dacă prietenii prietenului nostru ne ofensează sau ne urăsc. Se naște astfel un fel de prietenie a iubirii, răsfrântă și asupra dușmanilor. Îi iubim, iubindu-l pe Dumnezeu, catalizatorul acestui gen de prietenie creștină.“[4]

Dar ce mai rămâne dacă Dumnezeu nu există?

Este foarte posibil să persiste o anumită idee de umanitate, prin care suntem cu toții legați. Grecii o numeau *philantropia*, definind-o drept „vocație naturală a iubirii de oameni, un fel de a fi care presupune nevoia de binefacere și de bunăvoință față de cei din jur“[5].

---

[1] *Epistola întâia către Corinteni*, XIII, 5.

[2] „Iubirea plină de speranță se îndreaptă, desigur, spre Dumnezeu, dar se întoarce către noi... Dacă este disperată, iubirea rămâne iubire, dar o iubire cupidă, interesată“ (Sf. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, II, 17).

[3] Sf. François de Sales, *op. cit.*, II, 22: „Iubirea de oameni este o formă de prietenie, nu o iubire interesată, căci prin ea Îl iubim pe Dumnezeu pentru el însuși, nu în speranța vreunui câștig“. Sau, spunea tot Sf. François, „Iubire adevărată nu este decât aceea care se îndreaptă către omenire, iubirea plină de speranță este imperfectă“. Dar tot el admite, asemeni Sf. Bernard, că se poate trece de la una la alta: „Dumnezeu, printr-un proces de o suavitate inefabilă, scoate sufletele din Egiptul păcatului, conducându-le din iubire în iubire, ca dintr-un oraș în altul, până la Tărâmul Ales, adică la preasfânta iubire de oameni...“

[4] Toma d'Aquino, *Summa theologiae*, II *a* II *ae*, într. 23, art. 1.

[5] Pseudo-Platon, *Définitions*, 412 e, Pléiade; de asemenea M. Conche, *Vivre et philosopher*, p. 199-201.

Iubirea pentru semeni nu ar fi atunci decât un gen mai cuprinzător de prietenie, asemeni celei la care se referă Epicur.[1]

În mod sigur mai diminuată în intensitate decât dragostea creștină, dar la fel de motivată și de îmbogățită de obiectul său. Cu toții ne-am simți solidari în numele umanității noastre comune, a fragilității și a conștiinței că suntem cu toții muritori. Iar această solidaritate „face înconjurul lumii locuite", cum spune Epicur[2], ca o lumină a bucuriei ce seamănă gingășie în suflete. Cum să nu-l iubești măcar puțin pe cel care îți seamănă, care trăiește și suferă asemeni ție, iar cândva se va întoarce în același pământ care te așteaptă și pe tine? Frați în fața vieții, chiar dacă diferiți sau dușmani, frați în fața morții; iubirea devine un fel de fraternitate a muritorilor.

Va rămâne, probabil, și o anume idee de dragoste care nu este supusă valorii a ceea ce iubește, ci dimpotrivă, înnobilează și creează valoare. „Dragoste spontană", spune Nygren, dragoste fără motiv, dragoste creatoare... Însăși ideea de dragoste. Nu înseamnă că un lucru ar fi bun pentru că îl dorim, remarcă Spinoza, ci dorim acel lucru pentru că îl considerăm a fi bun[3].

Continuând pe aceeași cale, Nietzsche vorbește despre forța dorinței, care descoperă comori și bucurii în toate lucrurile cântărite.[4]

Același raționament se aplică și pentru dragoste. Un lucru nu este demn de iubire pentru că îl iubim; îl iubim tocmai pentru că este demn de iubire. La fel părinții își iubesc copilul înainte ca acesta să vină pe lume, fără a ști ce va deveni acesta și mult înainte de a beneficia ei înșiși de dragostea urmașului lor. Este un stadiu superior lui *érôs* și care depășește chiar și *philia*. Astfel, din perspectiva lucrurilor dorite și iubite, acest fel de iubire este fără îndoială valoarea supremă, alfa și omega întregii noastre vieți, originea și sfârșitul tuturor celor ce le-am putea face.

---

[1] La Epicur se pare că avem de-a face (dar textele care s-au păstrat nu ne permit să afirmăm cu certitudine) cu o încercare de universalizare a prieteniei, care și-ar schimba astfel natura, apropiindu-se de *philantropia* (G. Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, Gallimard, 1975; J. Salem, *Tel un dieu parmi les hommes, l'éthique d'Epicure*, Vrin, 1989).

[2] *Sentințe vaticane*, 52.

[3] *Etica*, III, nota la prop. 9.

[4] *Așa grăit-a Zarathustra*, I, „Despre o mie unul de sfârșituri".

Dragostea la care mă refer nu le pretinde oamenilor să fie demni de iubire. Nu este selectivă în funcție de un astfel de criteriu. Pur și simplu toți oamenii sunt considerați, necondiționat, demni de iubire. Iubirea de oameni este tocmai dragostea care nu așteaptă să fie meritată, dragostea nealterată, gratuită, spontană. Este adevărul ultim, orizontul ideii de iubire.

Cu siguranță că nu doar scepticii se vor întreba dacă o astfel de iubire, care se opune egoismului, poate să existe. Oare chiar este posibil să-ți iubești aproapele la fel de mult ca pe tine însuți? Evident că nu, dar întrebarea se referă la o direcție specifică prieteniei. Prietenii pășesc pe calea vieții, a bucuriei de viață. Iubirea de care vorbesc urmează exact calea inversă, a renunțării de sine în favoarea altuia. Este ceea ce misticii numesc „moartea de sine". Simone Weil preferă cuvântul *anticreație:* la fel cum Dumnezeu în creație se retrage din tot ce există, „noi trebuie să renunțăm la orice drept sau influență asupra obiectului iubirii"[1].

Am ajuns din nou la contrariul conceptului de *conatus* al lui Spinoza:

> „Dumnezeu acceptă să se golească de propria divinitate. Noi trebuie să înlăturăm falsa divinitate cu care suntem născuți (...) O dată ce am înțeles că totul este deșertăciune, țelul tuturor eforturilor noastre este neantul. Spre acesta tindem, pentru aceasta ne rugăm. Doamne, îngăduie-mi să devin neant!"[2]

Am putea remarca aici un elogiu al morții, un fel de proiecție a ceea ce este patologic (în sensul obișnuit al cuvântului) în personalitatea Simonei Weil. Poate că așa stau lucrurile, dar uităm prea repede ceea ce a sugerat Freud, și anume că pulsiunea morții trebuie să triumfe în mod necesar, pentru că viața însăși îi este supusă.[3]

---

[1] *La pesanteur et la grâce*, p. 42.

[2] *Ibid.*, p. 43. Există de asemenea o foarte frumoasă carte a lui Gaston Kempfner (poate cea mai bună introducere în gândirea Simonei Weil), *La philosophie mystique de Simone Weil*, Éd. du Vieux Colombier, 1960, sau, într-un registru ceva mai pedagogic, cartea lui Miklos Veto, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, 1971.

[3] Cum a explicat Freud în ceea ce este, fără îndoială, cel mai important text al său: *Dincolo de principiul plăcerii*, Ed. Trei, București, 1996.

În felul acesta, orice dorință devine de fapt o dorință a morții, iar violența, de exemplu, ar fi contrară vieții. Numim *iubire* tocmai negarea acestei dorințe, acestei violențe, acestei agresivități care este viața. Dar Simone Weil recurge rar la această negare absolută. Ea vorbește mai degrabă de o anume introversiune a morții, a violenței, a negării. Sau, ca să folosesc un alt mod de exprimare, retroversiunea pulsiunii morții asupra propriei persoane eliberează pulsiunea vieții, punând-o la dispoziția unui semen de-al nostru. Dorința rămâne (pentru că „noi suntem dorință"[1]), bucuria rămâne (pentru că „bucuria și sentimentul realității sunt identice"[2]), iubirea rămâne (deoarece „dragostea este credință în realitatea altor ființe umane"[3]).

Dar ele sunt eliberate de egoism, de speranță[4], de posesivitate, așa cum și noi, sub „înrâurirea acestei iubiri, ne eliberăm de noi înșine, din închisoarea în care ne este întemnițat propriul sine"[5].

O dată lanțurile sfărâmate, descoperim o ușurință, o bucurie și o iluminare nebănuite înainte, pe care propriul *ego* ne permitea cel mult să le întrezărim, ca după gratii. Acestea aparțin înțelepciunii și sfințeniei. Nu este sigur că Simone Weil le-a dobândit și nici n-a pretins-o vreodată. Dar ne-a îndrumat gândul nouă, cititorilor, spre ele. „Păcătosul din mine spune EU"[6], scrie Simone Weil, adăugând: „Trebuie să învăț să iubesc neantul din mine, să înțeleg că este oribil să însemn ceva. Iubindu-mi propriul neant, voi descoperi Neantul"[7].

Resentimente, ideal ascetic, ură și dezgust de sine? Se poate spune și astfel. Acestea pot exista și probabil chiar există. Dar să fie numai acesta conținutul iubirii despre care vorbim acum? Pulsiunile vitale și cele mortificatoare se inversează, sau mai bine zis (pentru că, în fond, reprezintă același lucru) își permutează pe rând obiectele iubirii la cei doi poli corespunzători unei ambivalențe. A-ți pune viața la dispoziția lui Dumnezeu, explică Simone

---

[1] Simone Weil, *Attente de Dieu*, p. 216.

[2] *La pesanteur et la grâce*, p. 70.

[3] *Ibid.*, p. 69.

[4] *Ibid.*, p. 29-30 („Renunțarea la timp"), unde Simone Weil se apropie de ceea ce eu numesc disperare. De asemenea, *Attente de Dieu*, p. 71 și *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, 1962, p. 13-14.

[5] *Attente de Dieu*, p. 216-217.

[6] *La pesanteur et la grâce*, p. 39.

[7] *Ibid.*, p. 114.

Weil, înseamnă să te abandonezi pe un tărâm pe care nu îl poţi atinge. Şi tot ea conchide: „Singura explicaţie a acestui gest este moartea. Nu facem decât să ne aruncăm în braţele sale"[1].

Eros şi Thanatos... Eros se concentrează doar asupra celui care iubeşte (proiectându-se asupra altora doar în măsura în care aceştia ne lipsesc sau ne pot produce bucurie). Thanatos se concentrează mai curând asupra celorlalţi, determinându-ne să ne iubim aproapele mai mult decât propria persoană. Este ceea ce Simone Weil numeşte *anticreaţie,* care, consideră ea, apare în iubirea de oameni. Putem să ne imaginăm *anticreaţia* (folosind, eventual, conceptele lui Freud) ca o inversare sau o încrucişare a acestor două forţe sau ale obiectelor lor. Încetez să monopolizez pulsiunea vieţii, renunţ să absorb în continuare energia pozitivă, pentru a da frâu liber mortificării şi fluxurilor energiei negative. Ar fi cazul aici, cred eu, să o interpretăm pe Simone Weil într-o cheie non-religioasă. Putem să integrăm într-un fel de materialism (de exemplu de inspiraţie freudiană) câte ceva din teoria anticreaţiei sau, cum o mai numeşte ea, „reîntoarcerea pozitivului la negativ":

> „De fapt ne-am reîntors. Pentru asta ne-am şi născut. A restabili ordinea înseamnă să anihilăm creaţia care există în noi (...) Reîntoarcerea obiectivului la subiectiv: schimbarea pozitivului pentru negativ. Este de asemenea sensul filosofiei Upanişadelor. Ne naştem şi trăim într-un sens contrar celui adevărat; trăim în păcat, într-o răsturnare a piramidei valorilor. Primul lucru care trebuie făcut este reîntoarcerea, schimbarea sensului vieţii. Bobul de grâu nu trăieşte decât prin moarte. Moartea eliberează energia din el, pentru a-l face utilizabil mai departe. La fel şi noi trebuie să murim, pentru a elibera energia încătuşată. În locul rămas liber va putea intra un alt fel de energie, liberă, în armonie cu adevărata ordine"[2].

Adevărata ordine? Egalitatea absolută între toate lucrurile. Nici unul nu valorează nimic fără iubire, toate sunt la fel înnobilate prin iubire. În virtutea acestei ordini, iubirea de oameni nu este altceva decât dreptate („Evanghelia", remarcă Simone Weil[3], „nu face nici un fel de distincţie între iubirea aproapelui şi dreptate"). De fapt. dreptatea se distinge tocmai prin iubirea despre care vorbim. Poţi fi

---

[1] *La pesanteur et la grâce*, p. 112-113.
[2] *Ibid.,* p. 43-44.
[3] *Attente de Dieu,* p. 125.

drept fără să iubeşti, dar nu poţi iubi la modul universal fără să fii drept. Altfel spus, iubirea de oameni este o dragoste eliberată de injusteţea dorinţei *(érôs)* şi a prieteniei *(philia)*. Este o iubire universală, fără preferinţe sau opţiuni, *dilectio* (în sensul folosit în scrierile medievale[1]), o iubire fără limite, fără vreo justificare egoistă sau afectivă. Deci iubirea de oameni nu poate fi redusă la prietenie, care presupune întotdeauna o opţiune, o preferinţă, o relaţie privilegiată.[2] Dimpotrivă, acest fel de iubire se vrea universală, fiind destinată mai ales duşmanilor sau celor care ne sunt indiferenţi (pentru cei apropiaţi, prietenia este suficientă). Aşa cum remarca Ferdinand Prat, „nu poţi spune în latină, nici, cu atât mai mult, în greacă, *Amate (phileite) inimicos vestros*, fiindcă ar însemna să pretinzi imposibilul. Dar poţi cere oricând *Diligite (agapate) inimicos vestros*“[3].

Cum am putea să ne numim duşmanii prieteni? Cum am putea să ne bucurăm de existenţa lor, când ei ne rănesc sau ne-ar putea ucide? Trebuie, deci, să-i iubim în alt mod. Nici cuvântul *érôs* şi nici vreunul din derivatele sale nu apar în textele Noului Testament.[4]

Nu putem să resimţim lipsa duşmanului nostru, după cum nu avem cum să aşteptăm de la el binele, plăcerea sau fericirea. Pentru că iubirea pe care am convenit să o numim *agapè* este unică şi tocmai prin aceasta universală. Să susţii că eşti îndrăgostit de oricine de pe lumea aceasta, şi mai ales de duşmani, este evident o absurditate. Şi nici nu poate fi numit prieten, remarcă Aristotel, cel care este prietenul tuturor[5].

---

[1] *Diligere* este echivalentul latin al lui *agapan*, aşa cum *amare* este echivalentul lui *philein*. De unde cuvântul *dilection* (iubire, caritate în franceza veche, n. tr.) astăzi căzut în desuetudine, dar frecvent folosit până în secolul al XVII-lea, în textele religioase şi mistice. În Biblia Vulgata, cuvântul *dilectio* este folosit pentru a traduce *agapè* (nu atât de des însă ca varianta *caritas*, folosită de 90 de ori, faţă de 24 de ori pentru *dilectio*, conform informaţiilor furnizate pentru cuvântul „charité“ în *Dictionnaire de spiritualité...*, deja citat).

[2] Simone Weil, *Attente de Dieu*, p. 198: „Preferinţa arătată unei fiinţe este obligatoriu altceva decât iubirea de oameni. Aceasta din urmă este nediscriminativă“. De comparat cu Alain, *Quatre-vingt-un chapitres...*, IV, 8 şi *Les passions et la sagesse*, p. 1187.

[3] *Dictionnaire de spiritualité...*, art. „charité“, care citează aici arhicunoscuta formulare din Evanghelia după Matei, V, 44 şi Luca, VI, 27: „Iubeşte-ţi duşmanii...“.

[4] După cum remarcă Jean Prat, art. citat în nota precedentă.

[5] *Etica nicomahică*, IX, 10, 1171 a 15-20.

Iubirea de oameni este altceva: „Este iubirea transfigurată în virtute", cum spune Jankélévitch[1], sau mai degrabă (dacă prietenia, aşa cum cred eu, poate fi o virtute) este „înţelegerea permanentă a universalităţii omenirii şi a tuturor persoanelor"[2].

Se poate răsfrânge, desigur, asupra celui (sau celei) care ne este amant sau prieten, dar se adresează de fapt tuturor oamenilor, buni sau răi, prieteni sau duşmani. Iubirea de oameni ne împiedică să-i preferăm pe aceia pe care îi considerăm buni (lor le este adresată prietenia) sau să-i combatem pe ceilalţi (sau dacă da, să o facem fără ură sau fără ca ura să ne fie unica motivaţie). În schimb introduce în relaţiile umane orizontul universalităţii, pe care compasiunea şi dreptatea îl sugeraseră deja, dar la modul formal.

Atunci când este într-adevăr universală, acest fel de iubire se adresează şi obiectului iubit, şi celui care iubeşte (când Pascal scrie că ar trebui să-şi urască propria persoană[3], dă dovadă de o evidentă lipsă de iubire pentru el însuşi; ce sens ar mai avea să-ţi iubeşti aproapele, dacă pentru tine nutreşti asemenea sentimente?), dar fără nici o preferinţă. „A iubi un străin aşa cum mă iubesc pe mine însămi implică şi reciproca: să mă iubesc pe mine tot atât cât aş iubi un străin", scrie Simone Weil.[4]

Îl regăsim aici pe Pascal: „În cuvântul EU există două înţelesuri. O dată este nedrept pentru că se face centrul a tot ce există. În al doilea rând este incomod pentru ceilalţi, pe care vrea să-i aservească; fiecare EU este duşmanul şi ar vrea să fie tiran peste toţi ceilalţi"[5].

Iubirea-*agapè* este antidotul acestei tiranii şi nedreptăţi, cu care luptă prin mutarea periferică (sau anticipaţie, cum i-ar spune Simone Weil) a eului. Cuvântul „Eu" este detestabil în măsura în care nu ştie să iubească, atunci când se înconjoară de cupiditate şi concupiscenţă, atunci când este egoist sau injust. Absoarbe în sine – asemeni unei găuri negre spirituale – orice bucurie, orice iubire, orice lumină. Iubirea de oameni, deci, nu este incompatibilă cu dragostea de sine, dar se opune, evident, egoismului, sclaviei de care vorbea Pascal. Poate că aceasta este cea mai potrivită definiţie

---

1 *Traité des vertus*, II. 2, cap. 6 („L'amour"), p. 171.

2 *Ibid.*

3 *Cugetări, op. cit.*.

4 *La pesanteur et la grâce*, p. 68; vezi şi Alain Vinson. *L'ordre de la charité chez Pascal, chez Péguy et chez Simone Weil. Cahiers Simone Weil*, vol. XIV, nr. 3, septembrie 1991.

5 *Cugetări, op. cit.*

a iubirii de oameni: iubirea eliberată de *ego* şi totodată eliberatoare.

Poate că este imposibil s-o găsim, dar este imperios necesar s-o gândim şi să ne raportăm la ea.

Această iubire este în mai mică măsură un obiect al dorinţei, pentru că se naşte din năzuinţa noastră către ceva care ne lipseşte. Este mai degrabă „o sete care inventează izvoare"[1], fiind ea însăşi un izvor; o lipsă eliberată de obiectul lipsei, o forţă care eliberează forţa. *Agapè* este de asemenea un obiect sau un orizont pentru *érôs* şi *philia*, care le interzice şi uneia şi celeilalte să rămână prizoniere ale propriilor satisfacţii. *Agapè* obligă dragostea-pasiune şi dragostea-prietenie (a remarcat şi Platon aceasta) să-şi caute toate obiectele, posesiile ori preferinţele posibile, până în zona spiritului, a fiinţei, unde nimic nu mai lipseşte şi totul este bucurie. Platon credea că acea zonă ultimă este Binele, alţii o numesc, de două mii de ani încoace, Dumnezeu. Nu este vorba de nimic altceva decât de Iubire. Chiar dacă nu o putem atinge, pentru că prezenţa sa nu a fost niciodată dovedită, putem tinde spre ea şi îi putem iubi modelul. Am spus-o deja: Dragostea nu poate fi comandată, pentru că ea însăşi comandă. Şi acest lucru se întâmplă pentru că ea este esenţa legii, aşa cum a spus-o Sfântul Pavel[2], este chiar mai preţioasă decât ştiinţa, credinţa sau speranţa. Toate au sens şi valoare numai din Iubire şi pentru Iubire. Cred că este locul aici să citez probabil cel mai frumos text care s-a scris vreodată despre iubirea de oameni. Fragmentul nu se vrea, în fond, decât o justificare, fără recurgerea la Dumnezeu, pentru cei care nu cred că poate exista acest fel de iubire:

---

[1] Pentru a relua, într-un alt registru, o frumoasă formulare a lui Jean-Louis Chrétien, *La voix nue*, p. 329.

[2] *Epistola către Galateni* a Sfântului Apostol Pavel, V, 14: „Căci toată Legea se cuprinde într-un singur cuvânt, în acesta: Iubeşte pe aproapele tău ca pe tine însuţi". Aceeaşi idee apare în *Epistola către Romani*, XIII, 8-10: „Cel care iubeşte pe aproapele a împlinit Legea", căci „poruncile toate se cuprind în acest cuvânt: Să iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi". Pentru o prezentare generală a Sfântului Apostol Pavel, vezi cartea cu acest titlu a lui Stanislas Breton, PUF, 1988. Despre *agapè* la Sfântul Pavel – în cartea deja citată a lui A. Nygren. În sfârşit, să reamintim că Spinoza, care s-a vrut fidel spiritului lui Christos, s-a recunoscut în special în mesajul paulinian (pe care l-a interpretat, desigur, în felul său: în imanenţă, şi prin ea). Vezi, în acest sens, Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, PUF, 1965.

„De aş grăi în limbile oamenilor şi ale îngerilor, iar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare şi chimval răsunător.

Şi de aş avea darul prorociei şi tainele toate le-aş cunoaşte şi orice ştiinţă, şi de aş avea atâta credinţă încât să mut şi munţii, iar dragoste nu am, nimic nu sunt.

Şi de aş împărţi toată avuţia mea şi de aş da trupul meu ca să fie ars, iar dragoste nu am, nimic nu-mi foloseşte.

Dragostea îndelung rabdă, dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuieşte, nu se laudă, nu se trufeşte.

Dragostea nu se poartă cu necuviinţă, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândeşte răul.

Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr.

Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduieşte, toate le rabdă.

Dragostea nu cade niciodată. Cât despre prorocii – se vor desfiinţa; darul limbilor va înceta; ştiinţa se va sfârşi.

Pentru că în parte cunoaştem şi în parte prorocim.

Dar când va veni ce este desăvârşit, ceea ce este în parte va pieri.

Când eram copil, vorbeam ca un copil, simţeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când m-am făcut bărbat, am lepădat cele ale copilului.

Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci vom vedea faţă către faţă; acum cunosc în parte, dar atunci voi cunoaşte pe deplin, precum am fost cunoscut şi eu.

Şi acum rămân acestea trei: credinţa, nădejdea, dragostea. Iar mai mare dintre ele este dragostea"[1].

---

[1] *Epistola întâia către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel*, XIII (fragment numit uneori, nejustificat, „Psalmul iubirii"). Cuvântul „dragoste" traduce aici grecul *agapè*. Este vorba de iubirea de oameni, de iubirea creştină, chiar dacă unii traducători, mai ales în variantele modernizate, îi schimbă insesizabil sensul, cu implicaţii puţin evidente şi cu atât mai periculoase. Stanislas Breton, preot catolic, atrage atenţia (*op. cit.*, p. 115) că acest text figurează adesea în slujbele de cununie, caz în care *agapè* este tradus prin iubire. Fără să fie eronată, o asemenea traducere este echivocă; ea sugerează, mai ales în acest context matrimonial, că este suficient să fii îndrăgostit pentru a trăi la cel mai înalt nivel etic. Viaţa arată însă că lucrurile stau altfel: nu este suficient să fii îndrăgostit pentru a fi un bun creştin, după cum nici faptul că trăieşti creştineşte nu garantează că vei rămâne îndrăgostit... Traducerea lui *agapè* prin dragoste creştină, caritate, are şi ea o doză de echivoc, dar sensurile sunt aici mai limpezi, reducând riscul confuziilor. Este greu să confunzi dragostea creştină, caritatea în adevăratul sens al cuvântului, cu aşa-numitele „opere de caritate", cărora Stanislas Breton le spune „fărâmituri aruncate de la masa bogatului". Sau, cum se zicea în tinereţea mea, „a face opere de caritate înseamnă, faţă de caritate, ceea ce înseamnă a face dragoste, comparativ cu dragostea": uneori expresia acesteia, alteori doar caricatura ei.

Aceste trei opţiuni sunt numite în mod tradiţional (pentru că toate îl au pe Dumnezeu însuşi ca obiect) virtuţile teologale. Două dintre ele, Credinţa şi Speranţa, sunt absente din tratatul de faţă pentru că, într-adevăr, singurul lor obiect posibil pare a fi Dumnezeu. Oricum, după părerea mea, credinţa şi speranţa nu sunt indispensabile: curajul este suficient pentru a depăşi pericolul sau pentru a te face să priveşti fără teamă spre viitor; buna-credinţă este suficientă pentru adevăr sau recunoaştere. Dar cum am putea trece de iubirea pentru oameni (cel puţin ca idee sau ideal)? Şi cum am putea pretinde că aceasta se întemeiază doar pe Dumnezeu, când fiecare resimte (şi când Sfântul Pavel o scrie în mod explicit) contrariul, şi ştie că nu se poate împlini decât în iubirea aproapelui[1]?

În rest, Sfântul Augustin şi Sfântul Toma, comentând imnul iubirii de oameni, arată că dintre cele trei virtuţi teologice aceea la care ne referim nu numai că este cea mai mare, aşa cum a spus-o Sfântul Pavel, dar este şi singura care are sens în Dumnezeu sau, cum spun ei, în Împărăţia Cerului. Credinţa trece (cum ai putea să mai crezi în Dumnezeu când eşti în Dumnezeu?); speranţa trece (nu mai ai la ce spera o dată ajuns în Împărăţia Veşnică). În Împărăţia Cerului nu mai există decât iubire, fără speranţă sau credinţă.[2]

Nu înseamnă în mod necesar să trădezi spiritul lui Iisus Christos, nici să renunţi la a-l urma. Fiul Domnului, remarcă Sfântul Toma, „nu are nici credinţă, nici speranţă“, totuşi „iubirea sa pentru oameni este perfectă“[3].

Este evident că această perfecţiune nu este accesibilă. Dar nu este un motiv pentru ca să renunţăm la puţina iubire pură, gratuită sau dezinteresată – puţina iubire pentru semenii noştri – de care, poate, suntem capabili.

---

[1] Vezi fragmentele citate *supra* nota 2, pag. 13.

[2] Sfântul Augustin, *Solilocvii*, Editura de Vest, 1992, trad. Dan Negrescu, I, 7 şi *Predici*, 158, 9. Sfântul Toma. *Summa theologiae*, I a, II ae, întrebarea 18, art. 2.

[3] *Summa theologiae*, I a, II ae, întrebarea 65, art. 5. Dimpotrivă, remarca Sfântul Francisc de Sales, orice iubire izvorâtă din speranţă este imperfectă: *Traité de l'amour de Dieu*, II, 17, Bibl. Pléïade, p. 459 – 462.

Am folosit cuvântul „poate" pentru că nimic nu garantează că o astfel de iubire este posibilă. Dar Kant[1] arată că același lucru este valabil pentru toate virtuțile; așa că nu văd de ce iubirea de oameni ar fi mai dezavantajată decât, să zicem, datoria. Dar întrebarea rămâne: ne stă în putință să iubim astfel? Nu putem ști și nici n-o putem dovedi. Poate pentru că „această iubire care lipsește oricărei iubiri", cum spune Bobin[2], nu este, totuși, lipsită de nimic și tocmai de aceea ne lipsește. Dar chiar absența ne înnobilează, pentru că absența iubirii este ea însăși o iubire.

„A iubi, spune Alain, înseamnă să-ți găsești bogăția în afara sinelui tău"[3]. Din această cauză, dragostea este săracă întotdeauna și își este singura bogăție. Dar există mai multe feluri de a fi sărac în iubire, prin iubire, sau, mai degrabă, de a fi bogat de sărăcia iubirii: prin lipsă (pasiune), prin bucuria primită sau împărțită cu cineva (prietenie) și, în sfârșit, prin bucuria oferită în pierdere, prin bucuria abandonată (iubirea de oameni). Deci există trei feluri de a iubi, trei genuri de dragoste sau trei stadii ale iubirii: lipsa *(érôs)*, bucuria *(philià)*, iubirea de oameni *(agapè)*. Se prea poate ca ultima să nu fie decât o aură a blândeții, a compasiunii și dreptății, care vine să tempereze violența lipsei sau a bucuriei, care vine să modereze sau să amestece ceea ce alte feluri de dragoste aduc într-un mod prea brutal sau în surplus. Există o iubire care este ca o foame, o alta care răsună ca un hohot de râs. *Agapè* seamănă mai curând cu un surâs, dacă nu cu primele lacrimi ale plânsului. Nu încerc prin aceasta să o dezaprob. Râsul ne este de multe ori mai răutăcios decât lacrimile.[4] Compasiune?

Se prea poate ca, într-adevăr, conținutul principal al iubirii-*agapè*, afectul său cel mai puternic (dacă nu chiar adevăratul său nume) să fie compasiunea. În orice caz, acesta este numele care i se dă în filo-

---

[1] Vezi, de exemplu, *Fundamentele metafizicii moravurilor*, începutul părții a doua, și *Religia în limitele rațiunii simple*, I. 3. Despre iubirea ca ideal vezi și *Critica rațiunii practice*, „Despre mobilurile rațiunii pure practice".

[2] Christian Bobin, *La part manquante*, Gallimard, 1984, p. 24.

[3] *Quatre-vingt-un chapitres sur l esprit et les passions*, V, 4, Colecția Pléïade, *Les passions et la sagesse*, pag. 1199.

[4] Asupra celor două tipuri de râs, vezi *supra*, cap. 17, nota 7, pag. 229.

sofia budistă, care ar fi în această privință, așa cum am sugerat-o deja, mai lucidă și mai realistă decât creștinismul occidental.[1]

Putem spune, de asemenea, că prietenia – dar o prietenie purificată și rezervată pentru puțini – ar fi singura iubire generoasă de care suntem capabili. În mod sigur astfel le-ar obiecta un discipol de-al lui Epicur Sfântului Pavel sau primilor creștini. *Agapè*, dacă este posibilă, se recunoaște, totuși, prin faptul că nu are nevoie de suferința altuia pentru a iubi, că nu este „remorca nefericirii", cum spune Jankélévitch, că este ca o compasiune primară și non-reactivă[2] (prin toate acestea depășește compasiunea). *Agapè* se distinge, de asemenea, de prietenia obișnuită (pentru că nu are nevoie să fie iubită pentru a iubi)[3], este ca o prietenie primară și non-reactivă, o compasiune eliberată de suferință sau, o repet, o prietenie eliberată de ego.

Absența ei, chiar și atunci când nu mai e nici o scăpare, impune necesitatea virtuților; dragostea (dar numai cea lipsită de egoism) ne eliberează de rigorile legii atunci când există și ni se întipărește în suflet tocmai când n-o mai avem.

Faptul că ne lipsește cel mai adesea și poate chiar întotdeauna m-a făcut să scriu acest tratat: de ce am mai vorbi despre morală dacă n-am duce lipsă de dragoste? „Iată cea mai bună și cea mai scurtă definiție a virtuții: ordinea iubirii", spune Sfântul Augustin. Numai că în această ordine, dragostea strălucește mai mult prin absență, de unde și preeminența virtuților și obscuritatea viețílor noastre. O strălucire de mâna a doua și o obscuritate esențială, dar nu desăvârșită. Aproape toate virtuțile nu sunt îndreptățite decât prin absența iubirii și deci se justifică astfel. Și cu toate acestea, ele nu pot umple hăul care le pune în evidență: în mod cu totul paradoxal tocmai ceea ce le face mai necesare ne împiedică să le considerăm suficiente.

Pe această cale, iubirea ne hărăzește moralei și ne eliberează de ea. Și tot astfel morala ne îndreaptă spre dragoste (chiar în absența acesteia) și i se supune.

---

[1] *Supra*, sfârșitul capitolului 8.

[2] Jankélévitch, *Traité des vertus*, II, 2, pag. 168.

[3] Contrar prieteniei epicuriene: *Sentințe Vaticane*, 23 și 39; vezi și Diogene Laerțiu, X. 120.

[4] Pentru a relua, dintr-un alt punct de vedere, o expresie a lui Spinoza (care se inspiră, de altfel, din *Epistola către Romani a Sfântului Pavel*, III. 28 și VII. 6). *Tratat teologico-politic*, cap. 4.

[5] *De civitate Dei* XV. 22.

CUPRINS

De ce *érôs* și *philia* nu sunt suficiente; din nou despre iubire și morală; iubirea părintească; iubirea de sine este cea dintâi iubire; limitele prieteniei; creștinismul: „iubește-ți dușmanii"; iubire, creație și anticreație după Simone Weil: iubirea ca refugiu; mila este contrariul violenței și al afirmării sinelui: „*agapè* creștină" (A. Nygren și D. de Rougemont): *érôs*, *philia* și *agapè;* ce mai rămâne dacă nu există Dumnezeu?; *philantropia* în Antichitatea greacă, iubirea la Spinoza, *anticreația* la Simone Weil; despre buna folosire a pulsiunii morții; caritate, dreptate și iubire de sine: caritatea ca iubire eliberată de *ego;* iubirea de oameni ca valoare: iubirea comandă, chiar și în absență; cele trei virtuți teologale (credința, speranța și iubirea de oameni): iubirea de oameni este singura care are sens și întru Dumnezeu, și în ateism; ea nu există, poate, decât în măsura în care ne lipsește.

Cele trei feluri de a iubi, sau cele trei stadii ale iubirii: lipsa, bucuria și iubirea de oameni; iubirea de oameni, compasiunea și prietenia; virtuțile și iubirea.